Índios e
Caboclos
a história recontada

Maria Rosário de Carvalho
Ana Magda Carvalho
Organizadoras

Índios e Caboclos

a história recontada

Salvador
EDUFBA
2012

1ª reimpressão: 2012

Projeto gráfico, capa e programação visual
Rodrigo Oyarzábal Schlabitz

Revisão
Magel Castilho

Normalização
Iole Terso

Crédito das fotos
Capa - Ugo Maia, 2001 (Luis Fatum, pajé Tumbalalá)
4ª capa - Patrícia Navarro, 2009 (Caboclo 2 de Julho)

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Índios e caboclos : a história recontada / Maria Rosário de Carvalho, Ana Magda Carvalho, organizadoras. - Salvador : EDUFBA, 2012.
269 p. il.

ISBN 978-85-232-0764-9

1. Índios - História - Brasil. 2. Índios - Identidade étnica. 3. Caboclos - História - Brasil. 4. Índios - História - Bahia. 5. Índios - Religião e mitologia. I. Carvalho, Maria Rosário de. II. Carvalho, Ana Magda.

CDD - 981

Editora filiada a

EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n, *Campus* de Ondina,
40170-115, Salvador-BA, Brasil
Tel/fax: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

Para Pedro Agostinho

Venho da Jurema

Eu vou pro Juremá

Chega meus caboco índio

Que vem do forte do mar

(Linha de Toré dos Índios Kiriri)

Sou brasileiro, brasileiro

Brasileiro Imperador!

Eu também sou brasileiro

Brasileiro, é o que é que eu sou!

(Cantiga dos terreiros onde os caboclos são cultuados)

Os autores

MARIA ROSÁRIO DE CARVALHO (Professora Associada/Departamento de Antropologia e Etnologia/Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos-UFBA e Coordenadora do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro-PINEB/UFBA)

ANA MAGDA CARVALHO (Doutoranda em Antropologia/Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFBA e pesquisadora associada ao PINEB)

NICOLAS TIPHAGNE (Doutor pela EHESS-Paris)

ORDEP SERRA (Professor Associado I/Departamento de Antropologia e Etnologia/Programa de Pós-Graduação em Antropologia-UFBA)

EMMANUELLE KADYA TALL (Chargée de recherche IRD/CEAf-EHESS-Paris)

MARCO TROMBONI (Professor Assistente/Departamento de Antropologia e Etnologia/UFBA)

ÂNGELA NUNES (Pesquisadora associada ao CIES-IUL, CRIA, IE-UMinho-Portugal e ao PINEB/Bolsista *post-doc* da FCT/Portugal)

SHEILA BRASILEIRO (Analista pericial em Antropologia do Ministério Público Federal-BA e pesquisadora associada ao PINEB)

JOSÉ AUGUSTO LARANJEIRAS SAMPAIO (Professor da Universidade do Estado da Bahia-UNEB e pesquisador associado ao PINEB)

SUZANA MAIA (Professora Adjunta da Universidade Federal do Recôncavo Baiano e pesquisadora associada ao PINEB)

UGO MAIA ANDRADE (Professor adjunto da Universidade Federal de Sergipe e pesquisador associado ao PINEB)

EDWIN REESINK (Professor Associado de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e pesquisador associado ao PINEB)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Maria Rosário de Carvalho
Ana Magda Carvalho

O livro que ora introduzimos busca apreender as categorias Índio e Caboclo nos distintos campos semânticos[1] em que elas transitam mais frequentemente, enquanto categorias étnicas que costumam se opor a outras nos contextos empíricos aos quais se apresentam (Parte II) e enquanto categoria primordial (Índio) simbolizadora da autoctonia da nação brasileira, a quem o Estado atribuiu a função de unificar as etnias formadoras da nação, sob o designativo caboclo/cabocla,[2] tal como é representado nos festejos do 2 de Julho, data comemorativa da independência política baiana, de onde teria sido deslocado para os candomblés (Parte I). A pretensão é surpreendê-las nas situações referidas, buscando, através de estudos etnográficos, contrastá-las e extrair novas conclusões.

Reportemo-nos ao século XVIII. Os Alvarás com força de lei de de 6 e 7 de junho de 1755 e 8 de maio de 1757 ordenavam que a liberdade concedida aos índios do

---

[1] Mestiço de branco com indio; cariboca, carijo; antiga denominação do indigena; de cor acobreada e cabelos lisos; cabure, tapuio; encantado. (FERREIRA, 1999) Outros autores, como Teodoro Sampaio (1987) ou Câmara Cascudo (1974) fazem originar o caboclo, respectivamente, do tupi *caa* "floresta", e *boc* "que vem de" (procedente do mato). (GRENAND; GRENAND, 1990, p. 26)

[2] De certa forma, os santos católicos, na maioria "brancos", e os orixás, por sua vez "negros", vão encontrar-se reunidos em uma única e ampla categoria, a de caboclo, que integra, ainda, representações do índio e dos seus deuses. Enquanto categoria do sistema religioso, o caboclo dos cultos parece ter conseguido incorporar representações relativas a vários grupos da população. (BOYER, 1999, p. 35)

Maranhão e Pará se estendesse, na mesma forma, aos índios do continente do Brasil.[3] Data de 22 de novembro de 1758 a Carta Régia que determinou a criação, à luz das novas determinações legais emanadas do Diretório Pombalino, de Vilas sobre os Aldeamentos preexistentes, a exemplo, entre outras, da Vila de Nova Trancoso, que foi estabelecida sobre a Aldeia de São João, no atual extremo-sul baiano. Certas disposições dessa Carta tinham caráter inovador, tais como o reconhecimento dos índios como os primeiros "naturais" ocupantes e povoadores das terras; o reconhecimento da existência, na terra conquistada, de diferentes povos; e o não consentimento de presença de arrendatários nas terras que fossem demarcadas para os índios, de acordo com as disposições do Alvará de 1700. Outras, porém, devido ao seu caráter contraditório, ensejariam o esbulho e a compulsória transformação dos modos de vida indígenas, como a determinação de que os meios mais eficazes para assegurar-lhes a liberdade seriam a civilização, a instrução e o estabelecimento de algumas vilas; a preferência, para preencher o cargo de escrivão da Câmara das novas Vilas, na ausência de índio "com aptidão", de português casado com índia; a concessão de dois anos para que os arrendatários das terras indígenas as desocupassem, à guisa de aproveitamento dos frutos das suas lavouras, termo que se tornaria improrrogável. Nesse último caso, ocorreu, de fato, o que a carta régia afirmava querer evitar, i.e., que "os ditos arrendatários se não queirão depois com este pretexto vencer mais tempo, e fraudar [a] disposição [de El-Rei]". (BAHIA, 1758)

A partir de 1825, o cenário altera-se muito negativamente para os índios, mediante estratagemas que são acionados para atrair a sua mão-de-obra e mantê-la cativa, não obstante o Diretório Pombalino preconizasse a sua liberdade. Em troca, são registrados casos de recusa de índios a trabalhar nas obras públicas, por se saberem e reputarem cidadãos. A Câmara de Porto Seguro, por exemplo, suscita dúvida, em dezembro de 1830, acerca de quem deva ser o administrador das obras do Conselho, já que a lei que serve de regimento às Câmaras, de 1828, não o especificou, e enfatiza a necessidade de jornaleiros para a realização de variadas obras, "difícil de achar na Vila".

---

[3] A razão para o Estado do Maranhão e Grão-Pará haver sido objeto privilegiado de atenção por parte do ministério pombalino foi o recém-assinado Tratado de Madri (1750) para a demarcação das possessões luso-espanholas na América. De acordo com esse Tratado, Portugal obteve mais ganhos territoriais em seus limites ao norte do que pela parte sul. Desse modo, era necessário romper com a estagnação econômica da Amazônia, o que foi tentado através da articulação de três medidas, ou seja, formação da Companhia Geral de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, para a comercialização da produção amazônica e introdução sistemática de escravos africanos na colônia; o fim da escravidão indígena e a retirada do poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos indígenas, seguida da expulsão dos jesuítas. (FARAGE, 1991, p. 34)

A ameaça de paralisação das obras públicas tornava-se, pois, iminente, uma vez que os índios "com quem se faziam tais obras em outro tempo", se negavam, à época, a fazê-lo,[4] arguindo a sua condição de cidadãos, em face do que os ouvidores já se eximiam de "os mandar vir para o trabalho". Na porção sul do Recôncavo Baiano houve, igualmente, reação, quase sistemática, a partir dessa data (CARVALHO, 2005, p. 38), como houve em várias outras partes externas à Bahia.

Entre 1831-1832, tem lugar o processo de consolidação da emancipação do Estado, iniciado em 1822, e de formação de uma sociedade política nacional. No decorrer desse século XIX, será completada a política de deportação e concentração de grupos indígenas iniciada na colônia. (CUNHA, 1992, p. 18) A Lei de Terras (Lei 601 de 18/09/1850) colaborará decisivamente com a política de confisco das terras indígenas, ao ordenar a incorporação dos próprios nacionais nas terras de aldeias de índios que "vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada". Como bem observa Cunha (1992, p. 21), após haver, durante um século, favorecido a presença de estranhos junto ou dentro das terras das aldeias, o governo lançará mão, com desfaçatez, dos critérios de existência de população não-indígena e de uma aparente assimilação para despojá-los. A eles só restaria, em certos casos, lotes individuais de terra.

Em 1873, o Visconde de Sergimirim, Diretor Geral dos Índios, ao encaminhar a relação das aldeias indígenas existentes na Comarca da Bahia, observa que "muitas já não são habitadas por 'caboclos' e outras apenas conservão o nome tal é o estado de abatimento a que se achão reduzidas (...)". (BAHIA, 1875) Dessa sua informação parece poder concluir-se que a situação vivenciada pelos Índios era crítica e que a atribuição do designativo caboclo parecia generalizar-se.

De todo modo, supomos ser necessária certa cautela para não encerrarmos a categoria caboclo em um espectro unilinear de caráter regressivo ou involutivo. A esse termo pode ter sucedido algo similar ao que ocorreu ao termo tapuia, categoria englobante de todos os grupos indígenas "não Brasis", portanto não falantes do tupi. Os Pataxó meridionais contemporâneos, por exemplo, utilizam, mais ou menos recorrentemente, a categoria para se referir aos denominados troncos velhos, entre

[4] Os Índios se sentiam, frequentemente, lesados pelo poder público e não hesitavam em manifestar o seu sentimento, como o fizeram os de Vila Verde, no extremo-sul baiano, ao representaram, mediante procurador, ao presidente da província, contra o não pagamento dos seus serviços na abertura da estrada de Minas Novas para Santa Cruz, "mandados por ordem superior". Eles se queixam de haver deixado as famílias quase ao desamparo por mais de seis meses, "alimentados só na esperança desse pequeno socorro para com ele saciarem sua fome e cobrirem a nudez das suas carnes, para afinal acharem-se enganados". (BAHIA, 1830)

os quais distinguem os bravos, que, procedentes de Minas Gerais, os visitavam de tempos em tempos. Dois deles – Josefa Ferreira e Manuel Santana – afirmaram, sem pejo, a Carvalho, na década de setenta do século XX, que essa "linguagem de índio é recente, que eles sempre souberam que eram tapuias, em seguida caboclos e, só mais recentemente, Pataxó: e aí ficamos Pataxó toda vida".

Isso parece querer dizer que o sentido pejorativo frequentemente associado aos termos tapuia e caboclo decorre da identificação e designação por parte de outrem (hetero-identificação). Os Xacriabá do noroeste mineiro eram referidos por várias denominações (cascavéis, gamelas, caboclos, tapuias, entre outros) que, de maneira geral, tinham significado francamente negativo. Por outro lado, a sua autoclassificação como Xacriabá é suposta ter ocorrido em 1970, por ocasião dos primeiros contatos com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (SANTOS, 1997, p. 85), quando o etnônimo pode ter-se revelado estrategicamente relevante.

Em pesquisa realizada entre os Kiriri, na década de 1960, Maria de Lourdes Bandeira registrou a presença de uma nítida "linha discriminatória" entre "a população mestiça cabocla", portadora de fenótipo predominantemente indígena, e "a população mestiça dita civilizada". Tal discriminação lhe pareceu basear-se, simultaneamente, em uma percepção de "diferenças raciais" e no sentimento de uma "superioridade étnica", que se apresentavam sob a forma de crenças no imaginário regional. Alguns provérbios colhidos pela autora, na ocasião, projetam, eloquentemente, sobre os chamados caboclos, representações relacionadas a conformismo e resignação diante da inevitabilidade de um destino adverso – "caboclo tem três futuros: um é perdido, dois são errados", ou, "caboclo não maldiz a sorte, aconteça o que acontecer, não reclama da vida e nem põe a culpa em Deus"– apoiadas em uma imagem de progressiva decadência ("caboclos bêbados e preguiçosos"). (BANDEIRA, 1972, p. 39) Os Kiriri desautorizaram essa visualização etnocêntrica ao reconquistarem, com muita tenacidade, ao longo dos anos 1980, as terras que compunham seu território, liberando-as dos não-índios que aí estavam estabelecidos.

Aparentemente, Índio e Caboclo constituem categorias com grande poder polissêmico, variável de acordo com o contexto onde emergem. A substância sangue, em muitas situações, opera como demarcadora, distinguindo os índios dos não-índios, dentro de um gradiente expressivo que rompe com a polaridade, como registramos na região do alto curso do Jutaí/AM, nos anos 1980. Os não-índios aí estabelecidos, regionalmente designados como *kariw/a*, termo que, de fato, abrange todos aqueles que não se identificam e não são identificados como índios, similarmente ao que tem lugar, no Nordeste, para as categorias português e civilizado, com as quais os índios denominam os que não o são, consideram que os primeiros habitantes, ou colonos,

foram os índios, que viveriam, à época, sem trabalhar, às custas da exploração do pau-rosa (*Aniba roseodora Ducke*), árvore de certas áreas da floresta amazônica: "no tempo que existia o pessoal por nome colonos, a geração que existia justamente era a dos índios. Nesse tempo eles não trabalhavam, a produção que existia era o pau--rosa. Os primeiros habitantes, tá quase declarado, foram os índios."(CARVALHO; SOUZA, 2000, p. 11) Eles admitem partilhar com os índios, notadamente com os Kanamari do alto curso do Jutaí, com os quais, então, estabeleciam contato, em situações variadas, seja como mão-de-obra terceirizada para a PETROBRAS, oriunda de Manaus e Belém, e de povoados localizados nas cercanias das duas capitais, seja como quase-vizinhos, dada a relativa proximidade física, a mesma humanidade, apesar da língua que os separa. (CARVALHO; SOUZA, 2000)

Os caboclos civilizados e os índios, de acordo com a sua concepção, formariam duas classes, classes de sangue, a primeira das quais guardaria estreita proximidade com a classe composta pelos *kariw*. Além disso, um outro fator é apontado como distintivo: o modo de pensar ou mentalidade, estreitamente associado ao trabalho. Não trabalhar equivale a não ter pensamento, ou não ter mentalidade, quiçá humanidade:

> Do jeito que eles são humanos, a gente é. Eles têm essa ilusão de chamar a gente *kariw* porque a gente é civilizado. Pelo menos a gente fala o português claro e eles têm o sotaque deles. Pra eles é o maior prazer chamar eles de caboclo. Inclusive esses daqui não querem mais nem ser índio não. (CARVALHO; SOUZA, 2000, p. 11).

Uma mesma humanidade que, todavia, comporta muitas diferenças. O índio distingue-se pelo denominado sotaque, ou classe de gíria, e por conviver em tribo, ao passo que o caboclo, "quase todo o Amazonas é composto", havendo o caboclo civilizado –"justamente é quase a nossa classe"– e o índio, "que é da classe dele, eu tenho pra mim que seja outra classe de sangue". (CARVALHO; SOUZA, 2000, p. 11) Em 1985, os regionais julgavam que os Kanamari já apresentavam certa mentalidade, evidenciada na sua capacidade de trabalhar e, notadamente, produzir bens com valor mercantil (borracha, predominantemente), ao contrário do que acontecia em passado recente, quando se lhes imputava não trabalhar, "quase não", em razão de não terem "pensar".

Por outro lado, parece prevalecer certo consenso de que o surgimento do conjunto de representações relacionadas ao índio como símbolo de autoctonia, assim como a sua apropriação simbólica nos candomblés teriam ocorrido na transição histórica do

império para a república (1822-1889).[5] Particularmente no que concerne ao denominado candomblé de caboclo, supõe-se que o seu surgimento teve lugar entre o final do século XIX ou início do século XX, período coincidente com a formação dos próprios candomblés como associações religiosas. Manuel Querino afirmará, taxativamente, que as primeiras menções aos cultos de caboclos datam do início do século. Em Os africanos no Brasil, de Nina Rodrigues (1862-1906), consta a expressão candomblé de caboclo (1988), e o próprio Querino publica, em 1919, um pequeno artigo sobre o "Candomblé de Caboclo", onde observa se tratar este de culto "bastante arraigado entre as classes inferiores desta capital", e no qual se encontra a designação de Jesus Cristo como nome de "caboclo bom", e de "santos" para os caboclos. (QUERINO, 1955, p. 31)

Edison Carneiro fornecerá uma descrição detalhada desses cultos, apontando para as principais diferenças entre o candomblé tido como "tradicional" e o de "caboclo". Nesse último, além da introdução desses novos personagens ao lado dos orixás, o tempo da iniciação foi drasticamente reduzido, os tambores são batidos com a palma das mãos, os filhos de santo são possuídos por vários "encantados" e não se recolhem para mudar de roupa quando incorporados. "À diferença do candomblé 'tradicional', a representação dos personagens invisíveis aceitaria comportamentos associados à natureza humana, como já assinalado, e o transe não se restringe aos iniciados, atingindo qualquer pessoa da assistência". (CARNEIRO, 1961, p. 101-104) Essas diferenças, no entanto, não constituiriam critérios absolutos, passíveis de permitir uma classificação rígida dos terreiros, já que o autor pôde ver cantar e dançar para os encantados caboclos nos candomblés do Engenho Velho e do Gantois, duas casas de tradição kêto/yorubá. (CARNEIRO, 1964, p. 62)

Como bem assinala J. L. Matory, determinados processos identitários parecem tornar evidente a agência dos oprimidos. Assim, os afro-brasileiros teriam conseguido investir poder em suas novas formas de solidariedade transregionais e transoceânicas (MATORY, 1999, p. 61), assim como os ameríndios, através dos encantados caboclos, teriam sido objeto de cânticos e danças em casas onde a tradição yorubá exercia uma verdadeira tirania. (CARNEIRO, 1964, p. 62) Essa transitividade, contudo, faz-se

---

[5] "Foi a história brasileira, i.e., a história escrita pelos historiadores, que estabeleceu a idéia de superioridade do Índio sobre o negro, pois se atribuiu somente aos indígenas a aptidão de se revoltar contra a escravidão dos brancos. Deste modo, enquanto o índio é visto como aquele que se revolta contra a forma de trabalho escravo, ao negro se associa o estereótipo de aceitação passiva do sistema escravocrata." (ORTIZ, 1978, p. 68) "Fenômeno semelhante tivera lugar por volta de 1822, em torno da figura do índio. Lutando para firmar sua independência política e para reforçar sua especificidade cultural, encontram os brasileiros no índio o elemento de que necessitavam para representar a especificidade da nação e de seu povo; foi ele o herói carregado de nobreza e virtude que representava e resumia todos os patriotas. Literatura e arte se encarregaram então de divulgar esta figura tão significativa." (QUEIROZ, 1977, p. 212)

em atenção a certos requisitos estratégicos para o sistema simbólico em construção: ao contrário dos orixás, os caboclos assumem comportamentos humanos (bebem, preferencialmente, cerveja quente e jurema e fumam), prescidem da mediação da hierarquia sacerdotal e estabelecem uma relação íntima com os seres humanos.

> [...] Seres menores ou 'espíritos', os caboclos são considerados como mais maleáveis que os orixás, e, por isso mesmo, seriam melhores protetores para os homens. Esses novos intercessores, emergindo ao lado dos santos católicos e das potentes divindades africanas, não gozam de estatuto tão prestigioso e se introduzem nas zonas sombrias onde os outros não penetram, não entrando, portanto, em concorrência direta com eles. (BOYER, 1999, p. 34-35)

Em contrapartida, em certos contextos, como o do jaré, cuja introdução de caboclos teria ocorrido com as levas de escravos oriundas das Minas Gerais, entre os quais se destacou um filho de alforriados chamado Alfredo Araçás, que teria chegado na Chapada Diamantina baiana por volta dos fins dos fins do século passado, "quando os caboclos chegavam, baixavam em antigos terreiros nagôs. [...] gritavam que estavam bem fortalecidos e diziam que nunca foram escravos de nação nenhuma". (SENNA, 1984, p. 76-77)

Quem são os caboclos? Indaga Edison Carneiro, para quem o folclorista Théo Brandão, estudando os cabocolinhos desde 1952, pode estabelecer, bibliograficamente (1952), que no continente africano

> "os negros usavam enfeites de pena e já se acostumavam êles pintar de ocre ou tinta encarnada, como faziam os nossos índios, ou seus imitadores, considerando possível que nos desfiles de personagens à indígena nêles [os negros] fosse despertar o gosto por indumentos e enfeites já usados em terras de África...". (BRANDÃO, 1952 apud CARNEIRO, 1964, p. 144)

De acordo com Carneiro (1964, p. 144), o desfile, e não os desfiles, a que se refere Brandão, era o dos

> [...] meninos índios que, em 1760, acompanhavam, de arco e flecha, os cucumbis, em Santo Amaro, Bahia, por acasião do casamento de Maria A Louca. Os cucumbis eram reperesentações negras, o que quer dizer que os 'meninos índios' seriam, certamente, negrinhos vestidos à africana.

Observa Carneiro, contudo, que nem todos os africanos chegados ao Brasil tinham o hábito dos enfeites de pena, a exemplo dos da Costa da Mina, que usavam máscaras e vestimentas cerimoniais nos dias de festas.

Para estudar os caboclos, supunha Carneiro ser preciso dividi-los em duas categorias. "Uns têm mironga (segredo ou mistério), a eles podendo-se aplicar a designação generica de 'indios de romance'**.** Outros têm dendê, e nada mais são do que negros sob a roupagem do indio convencional". Dizem-se naturais de Aruanda, a região mágica em que se transformou a capital de Angola. (CARNEIRO, 1964, p. 145) Trata-se, pois, como assinala Boyer (1999, p. 35), de uma associação inelutável entre índios e negros em uma mesma categoria.

A distinção proposta por Carneiro, além de operacional para entender a manifestação da entidade caboclo entre povos indígenas, pode ser entendida como sendo conceitualmente corroborada pelos Tupinambás que vivem na Serra do Padeiro, na porção sul da Bahia., entre outros possíveis povos indígenas. De acordo com Patrícia Almeida Couto, a tradição prevalente entre eles aponta para uma vertente da devoção a São Sebastião relacionada a processos de cura e purificação, nas sessões de encante. (COUTO, 2007, p. 103)

A mais antiga iniciação de que se tem notícia nesse contexto é a de João de Nô, fundador do culto aos caboclos/encantados aí existente. Desde o seu nascimento, era consensual a percepção de que ele se diferenciava das pessoas em geral. Já adulto, apresentou um sério transtorno, tendo sido conduzido, acorrentado, pelo seu pai, o velho Nô, a Salvador, para ser tratado pela ialorixá Menininha do Gantois.[6] Essa teria declarado, ao vê-lo, que o poder de cura era ele quem detinha, e não ela. Não obstante, ele permaneceu algum tempo no Terrreiro do Gantois, em Salvador/BA, curando-se através dos próprios recursos. Por ocasião do retorno à aldeia, teria ouvido da ialorixá que tinha "uma sentença a cumprir". A partir de então, dedicou-se à cura das pessoas enfermas, através dos meios propiciados pela mata, notabilizando-se como o maior curador desde a mata até a praia.[7] (COUTO, 2007, p. 126-128)

---

[6] No decurso de um trabalho de campo em outro contexto de investigação, registramos relato quase absolutamente semelhante referido à Meninha do Gantois. Florêncio Vaz Filho se refere a um importante pajé, no Baixo Tapajós/AM, que teria relação com uma mãe ou pai de santo em Salvador/BA, "que é quem o teria preparado. Por isso, ele viaja, regularmente, para aquela capital, para descansar ou fazer retiro, segundo dizem". O pai de santo Clodomilsom de Ogum, estabelecido em Santarém, também teria sido prepararo na Bahia. (VAZ FILHO, 2010, p. 388)

[7] A Terra Indígena Tupinambá abrange a aldeia de Olivença, na área litorânea, um conjunto expressivo de núcleos, denominados comunidades, que lhe ficam adjacentes mas em áreas interiores, incidentes no município de Ilhéus, e a aldeia da Serra do Padeiro, no município de Buerarema.

Ao realizar trabalho de campo nas comunidades Tupinambá de Olivença, entre dezembro de 2001 e junho de 2002, Couto diz haver percebido que o termo caboclo era diretamente associado ao "candomblé de caboclo" e às incorporações próprias do candomblé, e que os Tupinambás estabelecidos em Olivença reagiam, terminantemente, à possibilidade de relacionamento com entidades caboclas, consideradas como não sendo "coisa de índio", ao contrário da Serra do Padeiro, onde reina plena aceitação, desde que sob a égide dos encantados. Dito mais claramente, os Tupinambás aí estabelecidos admitem a presença de orixás em seus cultos, desde que sob a condição de estes serem liderados pelos encantados indígenas. Conforme a interpretação local, cada encantado tem um orixá sob o seu domínio espiritual... "porque guerrear e vencer o que o pessoal chama de Exu, é fácil pro encantado! Mas o problema é como fazer ele [Exu] obedecer o encantado. Na religião negra quem domina o Exu é o candomblezeiro; na nossa não, nós nem sabe quem é ele, quem domina ele é o encantado, quem lida com ele é o encantado porque ele é muito mau, eles são coisas muito más!". (COUTO, 2007, p. 140-146)

Exu, na Serra do Padeiro, é o escravo do encantado Tupinambá. Couto observou, e registrou, em fevereiro de 2007, uma sessão do ritual Toré, iniciada depois da meia-noite, no decorrer da qual cerca de sessenta índios, com os paramentos devidos, inclusive maracás, propiciavam a descida dos encantados. Desceram vários, entre os quais Tupinambá, com a mais longa performance da noite, Boiadeiro e Sultão das Matas. Tratava-se de um ritual para fortalecimento dos índios com vistas a uma ação – localmente denominada retomada que seria por eles desencadeada na manhã desse mesmo dia. Ao chegarem os Índios ao local previsto para a ação, os encantados já os esperavam. (COUTO, 2007, p. 146-148)

Essas ações são, invariavelmente, aconselhadas e dirigidas pelos encantados, que os Tupinambá da Serra do Padeiro enfatizam tratar-se de encantados indígenas (ou caboclos com mironga ou segredo, conforme Carneiro), guerreiros, tais como Tupinambá, Beri, Erú, Sultão das Matas, Lavriano, Lage Grande e Gentio, entre outros, e comedores de carne crua, a exemplo dos três primeiros citados.

Não podemos deixar de assinalar a isenção dos Tupinambás da Serra do Padeiro no tratamento de tema tão delicado, sobrepondo-se ao preconceito dos seus parentes de Olivença e, muito seguramente, ao dos regionais à volta. Tal procedimento é, de certo modo, singular no contexto etnográfico do Nordeste, onde o estigma da mistura atua muito pesadamente. O antropólogo americano Hohenthal Junior, em expedição de campo ao vale de São Francisco, nos anos cinquenta, observou que os povos indígenas aí estabelecidos, não obstante a mistura inter-racial contínua e de longa duração, apresentavam uma surpreendente persistência das tradições graças ao "conservatismo e inércia cultural", o

que lhe teria permitido reconstruir, em parte, as culturas locais, registrando a presença de seres tutelares, espíritos guardiões, a grande recorrência do culto da jurema e a persistência do xamanismo, apesar das evasivas dos praticantes que temiam ser designados macumbeiros ou feiticeiros. (HOHENTHAL JUNIOR, 1960, p. 76)

A admissão da presença de orixás em aldeias indígenas, sob a condição de serem liderados pelos encantados nativos, deve ser mais recorrente do que supomos ou temos sido capazes de observar. Em 1977, Carvalho conheceu, na Aldeia de Barra Velha, no extremo-sul baiano, Antônia Conceição. Então com 28 anos, ela se autoidentificava como índia misturada, devido à mãe, pois o pai era "índio legítimo". A atenção da pesquisadora foi atraída um certo dia em que um caboclo incorporou-a, requerendo que ela solicitasse do chefe do Posto Indígena permissão para realizar, à noite, uma reunião, o que de fato ocorreu. A requisição pareceu algo insólita, sugerindo que a entidade solicitante não estaria em ambiente próprio. De acordo com o relato de Antônia Conceição, a "manifestação" sucedeu em um dia de sexta-feira da Paixão, i.e., sexta-feira antecedente ao domingo de páscoa, quando uma cabocla "chegou em Antônia Conceição", enquanto ela e a família estavam orando. Rezou uma chula, brincou bastante e se retirou. Em um outro dia, foi a vez da cabocla cigana se apresentar, afirmando que "iria chegar em Antônia Conceição" e que permaneceria como seu guia, trabalhando e "fazendo serviço". Antônia estava, à época, com aproximadamente 15 anos.

As duas caboclas não foram vistas por Antônia Conceição, que apenas divisou uma sombra enquanto rezava, encarregando-se os membros da sua família de narrar-lhe o que havia acontecido. O relato ouvido enfatizava que ambas haviam declarado "que não era coisa ruim não", muito pelo contrário. A cigana apresentou-se outras vezes, em face do que os irmãos de Antônia Conceição saíram em procura de uma curandeira residente nas proximidades, para que ela "fechasse o seu corpo".

Identificada também como misturada, a curandeira administrou-lhe, à distância, cerca de seis banhos de capim de aruanda e de súsia, para limpar o corpo. A seguir, presencialmente, "adutinou" [provavelmente doutrinou] as cabeças dos guias de Antônia Conceição, i.e., rezou em suas cabeças, para assim batizá-los. O batismo, de acordo com a explicação da informante, é necessário para que as visitas dos guias sejam reguladas pela incorporada, que se encarrega, doravante, de convocá-los em ambiente apropriado, o denominado centro*.* O centro de Antônia Conceição, tal como por ela descrito, era um grande salão, com um quarto reservado, em cujo altar conviviam Nossa Senhora da Conceição, São Cosme e São Damião, Nossa Senhora da Ajuda, Nossa Senhora da Pena, Nossa Senhora da Guia, São Jorge Cavaleiro e São Francisco.

Retomemos, para finalizar, a divisão proposta por Carneiro entre os caboclos que têm mirongas*,* ou segredos, uma representação do indianismo, e os

caboclos que têm dendê, "negros por baixo da roupagem do índio convencional". Os contextos de inserção de um e outro não parecem designar, tal como tem sido preconizado pelo denominado perspectivismo ameríndio, contextos ontológicos, mas apontar para contextos relacionais, perspectivas móveis, pontos de vista. (CASTRO, 1996, p. 116) Nesses contextos, as formas manifestas – caboclos que têm mirongas/caboclos que têm dendê – , como Carneiro claramente intuiu, são meros envelopes ou roupas (roupagens) que escondem uma outra forma, apenas visível[8] àqueles que compartilham o sistema de significados acionado. A forma interna é o princípio vital, i.e., uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável em um esquema corporal humano. (CASTRO, 1996, p. 116)

* * *

O presente livro contém um conjunto de artigos elaborados por especialistas ligados, direta ou indiretamente, ao campo da Etnologia Indígena, e está estruturado em dois subconjuntos de artigos. A primeira parte – *Índios e caboclos na formação da nação brasileira* – destina-se à análise do binômio índio/caboclo no processo de formação da identidade nacional brasileira, a partir de um intenso interdiálogo com outras esferas do sagrado, como a da religiosidade afro-brasileira. Discute-se, também, a transformação do caboclo do Dois de Julho em um símbolo augusto da brasilidade pós-independência e objeto de reverência mística por parte dos baianos.

Assim, em *O índio em Salvador: uma construção histórica*, o autor, Nicolas Tiphagne, analisa a entidade "caboclo" da perspectiva de um "ameríndio genérico", participante da fundação da identidade nacional-baiana e produto de uma construção histórica, i.e., o caboclo cívico do Dois de Julho. Buscando compreender as "histórias de índios" como narrativas míticas acerca da formação da cidade de Salvador no século XVI, Tiphagne localiza, aí, os elementos seminais que, mais tarde, no século XIX, irão contribuir para a consolidação do romantismo indianista e nativista, a partir da eleição daquele "ameríndio genérico" enquanto símbolo diacrítico e específico de uma nação em processo de independização e individuação.

Triunfo dos caboclos, de Ordep Serra, por seu turno, aborda o "caboclo" como epicentro de um ritual cívico que se desenvolve no domínio secular, mas que possui

[8] Ou não visível. Ao propor a distinção entre caboclos com mironga e com dendê, Carneiro classifica-a como arbitrária, porque "os crentes estão cobertos de razão ao desconhecer quaisquer distinções entre os caboclos". (CARNEIRO, 1964, p. 145)

forte expressão religiosa e histórica, sendo objeto de uma análise estrutural que o contrapõe a outras expressões aparentemente do mesmo tipo. Partindo da análise empreendida por Roberto da Matta acerca das formas rituais básicas que caracterizam, segundo ele, a sociedade brasileira – carnavais, paradas e procissões –, Serra busca construir uma interpretação singular do desfile do Dois de Julho enquanto um "complexo ritual" que transita entre tais formas, uma vez que apresenta características peculiares a cada uma delas. Ao final, ele demonstra por quais meios os caboclos do Dois de Julho foram (e são) "divinizados" e "santificados" pela população baiana, e, em especial, pelos adeptos do candomblé, notadamente da matriz étnica *bantu.*

Aliás, este é o tema do terceiro artigo deste primeiro bloco, *O papel do caboclo no candomblé baiano*, de Emannuelle Kadya Tall. A autora analisa a figura do caboclo tal como é cultuado em um terreiro de candomblé na cidade do Salvador, mas cuja origem é reportada diretamente a um outro caboclo, da "Serra Negra da Aldeia dos Kiriris". Nesta discussão, emerge o incômodo tema da "pureza" étnico-ritual dos terreiros afro-brasileiros, nos quais o "caboclo", mesmo efetivamente cultuado, está subordinado a um esquema fortemente hierarquizante, sendo que a depender da matriz étnica do terreiro de sua "nação", tal culto é mais ou menos aberto, explícito e verbalizado.

Assim, o esborramento das fronteiras classificatórias no âmbito religioso é o tema do último artigo deste bloco, *A Jurema das ramas até o tronco – ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa*, de Marco Tromboni. Mediante uma perspectiva mais taxonômica e através da análise do enteógeno *Jurema* e seus usos em distintos contextos interculturais, o autor avança no sentido de formular algumas hipóteses acerca das possíveis condições históricas nas quais índios e negros lograram trocar experiências e saberes no campo religioso, não obstante, também em uma perspectiva histórica, tal relação tenha sido permeada por conflitos de ordens várias. (SCHWARTZ, 2003) Neste sentido, Nascimento propõe que se atente mais cuidadosamente para esta região de fronteira e de intercomunicação ritual e religiosa, tema que tende a ser desconsiderado nos estudos que reproduzem, ao nível da investigação científica, as evitações e constrangimentos em torno dos "perigos" da "mistura" e da ênfase sobre formas "puras" e tradicionais.

Na segunda parte – *De índios a caboclos, de caboclos a índios* – o tema central são os processos de emergência étnica encetados por povos indígenas da Bahia. Tem-se observado, desde o final da década de 1960, um contexto de acirradas lutas etnopolíticas pela reversão da condição de caboclo a índio, isto é, pelo direito a uma condição identitária específica, quer dizer não genérica, contexto este marcado pela reapropriação da memória e reconfiguração de fronteiras a partir dos campos religioso, político e territorial. Simultaneamente, nesta seção são divulgados também parte

dos estudos do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB),[9] seus pesquisadores associados e colaboradores.

Este segundo bloco de artigos incia-se com o texto de Sheila Brasileiro e José Augusto L. Sampaio, *Estratégias de negociação e recomposição territorial Kiriri,* que aborda, justamente, um dos contextos etnográficos em que tal processo ocorreu de forma mais dramática (e emblemática), i.e., o contexto dos índios Kiriri do sertão baiano e seu processo de reorganização sociopolítica e recomposição territorial, desenvolvidos desde a década de 1970. Tem lugar, assim, a reversão da imagem estereotipada de "caboclos bêbados e preguiçosos", forjada pela sociedade regional envolvente; e, como seu desdobramento, a formulação de uma clara reivindicação perante o Estado nacional: o reconhecimento de seus direitos étnicos (sua condição específica de índios Kiriri), incluído o territorial.

A este artigo, segue-se outro, que trata do mesmo tema, abordando, no entanto, as especificidades e singularidades da emergência étnica Pankararé. Em *Os Pankararé do Brejo do Burgo – campesinato indígena e faccionalismo político*, Suzana Maia busca relacionar o processo de emergência étnica Pankararé com um fenômeno que, muitas vezes, se faz notar em tais contextos, ou seja, o fenômeno do "faccionalismo político", no qual o grupo emergente se constrói a partir de uma relação algo tensa entre distintos projetos de "indianidade".

"A jurema tem dois gaios" – história Tumbalalá, de Ugo Maia Andrade, aborda as especificidades históricas e etnopolíticas da emergência Tumbalalá no contexto da Alto São Francisco. Propondo o conceito de "fracionamento étnico" para a compreensão dos processos de fragmentação e recomposição étnica dos grupos indígenas

[9] A trajetória e história do PINEB da Universidade Federal da Bahia têm estreita relação com a história recente dos povos indígenas da Bahia, e mais extensamente, do Nordeste Brasileiro. E, segundo Pedro Agostinho (1994), com o Encontro de Barbados, quando antropólogos de diversos países da América do Sul reuniram-se para discutir a situação dos povos indígenas no continente: "La realización de Barbados I ocorrió inmediatamente antes de mi ingreso, como profesor, a la Universidad Federal de Bahia. Mi preocupación con la política indigenista era, sin embargo, anterior a este evento, surgiendo durante el período de 1960-61, en el que acompané, muy de cerca, la formulación de la política exterior independiente de Brasil con relación a África, gestada en el âmbito del Centro de Estudos Afro-Orientais de aquella Universidad. Desde entonces se me planteó como tema de crucial importancia el problema político global intrínseco a la multietnicidad de la mayoría de los países de África e Latino-America. La coincidencia de mi preocupación y de mi experiencia anteriores con la primeira reunión de Barbados vino a influenciar decisivamente el trabajo que pude desarollar en Bahia desde 197I". (AGOSTINHO, 1994, p. 197-198) Efetivamente, o PINEB dá início às suas atividades quando da realização de um "[...] trabalho de campo entre os Pataxó de Barra Velha (município de Porto Seguro, BA), numa viagem de reconhecimento que congregou professores (de Antropologia e História), e alunos de graduação em Ciências Sociais [...]. A equipe desembarcou de sua canoa na praia fronteira ao Monte Pascoal, em 8 de dezembro de 1971, data que é tomada como do principiar do Programa...". (PROGRAMA..., 2010)

do sertão são-franciscano, em uma perspectiva histórico-diacrônica, Maia remete o leitor à sua pesquisa etnográfica para demonstrar que, entre os Tumbalalá, não havia uma correlação direta entre emergência étnica e pretensões territoriais-fundiárias, móvel muitas vezes alegado como central e pragmaticamente acionado pelos grupos indígenas em face ao Estado nacional.

No texto *Comunidade Tupinambá no Vale do Jequitinhonha, município de Itapebi, Bahia*, Sheila Brasileiro aborda os processos de recomposição étnico-identitária entre os Tupinambá no Vale do Jequitinhonha, a partir de uma perspectiva etno-histórica específica, isto é, de uma história narrada "de dentro", por uma importante liderança Tupinambá. Trata-se, pois, de uma etno-história que Brasileiro coteja com a história "de fora", presente nas fontes bibliográficas e histórico-documentais, mostrando, ao final, notórios pontos de convergência.

Em *A maior alegria do mundo – a participação dos índios Kiriri em Belo Monte*, Edwin Reesink aborda a presença indígena, especificamente Kiriri, no movimento conselheirista ocorrido no final do século XIX no sertão da Bahia, movimento também conhecido como a "Guerra de Canudos". Através da análise da tradição oral e reportando-se ao universo cosmológico Kiriri, Reesink busca interpretar as motivações que levaram os Kiriri a seguirem o *beato* Antônio Conselheiro, e, no contexto da luta, contribuírem com sua "ciência de índio" e seus poderes xamânicos para o enfrentamento das tropas republicanas, as quais, no entanto, ao final, lograram destruir o arraial de Belo Monte.

O livro contém, ainda, dois ensaios fotográficos. O primeiro focaliza crianças Tuxá da antiga aldeia de Rodelas, retratadas um ano antes da dramática inundação dessa aldeia pela Hidrelétrica de Itaparica, no médio curso São Francisco; o segundo foi produzido nos Gerais da Bahia, região Oeste, na comunidade rural de Bom Sucesso, localizada no município de Correntina.

Por fim, expressamos a nossa expectativa de que o leitor se deixe envolver pelos vários relatos aqui apresentados, os quais, sob distintos angulos e abordagens, revelam dimensões ainda pouco exploradas da formação diversa da nação brasileira.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Pedro. El Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: articulación de la diversidad. GRÜNBERG, Georg (Org.). **Pluralidad étnica, autonomias y democratización en América Latina**. Cayambe, Ecuador: Abya-Yala, 1994. p. 197-223.

BAHIA. **Carta de aplicação da provisão real que mandou criar a vila de Nova Trancoso**. Cota: Salvador: APEB/ C-P/ Viação/Sesmaria: maç. 4837. APEB/PC. 22 jul. 1758. Escrivão: Manuel da Cruz Freyre.

BAHIA. Porto Seguro. Signatário: Sebastião Borges da Purificação e outros. Informam que os Índios de Vila Verde e Trancoso se recusavam a trabalhar nas obras do governo que se encontravam em andamento. Cota: Salvador: APEB/C-P/
Governo: maç. 1383. 18 dez. 1830.

BAHIA. Signatário: Visconde de Sergimirim, Diretor Geral dos Índios. Encaminha Relação das Aldeias existentes, como de Indígenas. Cota: Salvador: APEB/C-P/ Governo: maç. 4611. 7 fev. 1875.

BANDEIRA, M. de Lourdes. **Os Kariris de Mirandela**: um grupo indígena integrado. Salvador: UFBA, 1972.

BOYER, Veronique. O Pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 29-56, 1999.

BRANDÃO, Théo. O auto dos Cabocolinhos. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, p. 15-23 1952.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ed. de Ouro, 1961.

CARNEIRO, Edison. Os Caboclos de Aruanda. In:_____. **Ladinos e crioulos**: estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. p. 143-151.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. Índios do Sul e Extremo-Sul baianos: reprodução demográfica e relações interétnicas. **Caderno CRH**, Salvador, v. 18, n. 43, p. 35-55, 2005.

CARVALHO, Maria Rosário G. de; SOUZA, Jurema M. A. Raça, gênero e classe em perspectiva comparativa: Nordeste do Brasil e Amazônia Ocidental. In: **I Simpósio Internacional - o desafio da diferença**. Salvador, 2000.

CASCUDO, Luiz Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Melhoramentos, 1974.

CASTRO, E. Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-143, 1996.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Legislação indigenista no século XIX**: uma compilação. São Paulo: EDUSP; Comissão Pró Índio de São Paulo, 1992.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. **Morada dos encantados, identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do padeiro – Buerarema, BA**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

FARAGE, Nádia. **As muralhas do sertão**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra: ANPOCS, 1991.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Aurélio século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

GRENAND, Françoise; GRENAND, Pierre. L'identité insaisissable Les Caboclos Amazoniens. **Études Rurales**, Paris, n. 120, p. 17-39, 1990.

HOHENTHAL JUNIOR, W. D. The general caracteristics of indian cultures in the São Francisco Valley. **Revista do Museu Paulista**, nova série, São Paulo, v. 12, p. 73-86, 1960.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 57-80, apr. 1999.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

PROGRAMA DE PESQUISAS SOBRE POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE BRASILEIRO. Disponível em: <www.pineb.ffch.ufba.br>. Acesso em: 5 abr. 2010.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Os cangaceiros**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.

QUERINO, Manuel. **A raça africana e seus costumes**. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil. Brasília**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1988.

SAMPAIO, Teodoro. **O tupi na geografia nacional**. São Paulo: Nacional, 1987.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João à terra indígena Xakriabá as circunstâncias da formação de um povo**: um estudo sobre a construção social de fronteiras. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1997.

SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 29/30, p. 13-40, 2003.

SENNA, Ronaldo de Salles. **Jarê**: manifestação religiosa na Chapada Diamantina. 1984. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia**. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)- Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

PARTE I

ÍNDIOS E CABOCLOS
NA FORMAÇÃO DA NAÇÃO BRASILEIRA

O ÍNDIO EM SALVADOR

UMA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA

Nicolas Tiphagne

Esse artigo visa distinguir quais foram as condições da emergência de um Ameríndio genérico, participante da fundação da identidade nacional-baiana e produto de uma construção histórica: o caboclo cívico do Dois de Julho. Esse texto se propõe a fazer uma reflexão sobre a construção da identidade nacional-baiana que emana da reapropriação/reelaboração contemporânea das "histórias de índios",[1] e procura mostrar como elas constituíram os elementos operacionais à formação de uma identidade baiana, antes de ser brasileira.

Nós efetuamos uma volta na história da primeira capital colonial, fazendo-a acompanhada de uma viagem às ruas de Salvador. Parece-nos necessário mostrar de que maneira a presença física do índio, atestada por alguns monumentos e murais dedicados ao caboclo, ou ainda na toponímia, resulta da vontade da jovem nação brasileira preocupada em assinalar sua independência longe da herança da metrópole colonial, e em constituir uma figura nacional. É interessante notar ainda que a escolha do índio – ou do caboclo – na construção dessa figura nacional aconteceu na cidade onde a rejeição de Portugal manifestou-se, sem dúvida, de maneira mais virulenta.[2]

Nós mostraremos de que maneira a construção da figura emblemática do índio ou do caboclo se apoiou sobre a polissemia genérica do 'índio/caboclo'. Com esse

---

[1] Nós entendemos por "histórias de índios" toda a constelação de representações cristalisadas ao redor da figura do Índio. Os textos, os discursos, as imagens, mas também as atitudes tecem o conjunto das histórias onde travam o fato histórico e a dimensão imaginária.

[2] Nós pensamos notadamente na revolta de 1831 que se desenvolvia ao grito de "mata maroto".

objetivo, articularemos fatos históricos e investigações etnográficas, insistindo, mais particularmente, na cultura quotidiana de Salvador, no papel envolvido pelo romantismo e na festa do Dois de Julho.

UMA VIAGEM EM SALVADOR

Iniciaremos essa viagem nos lugares reservados ao índio, lembrando alguns eventos fundadores da primeira cidade colonial. As narrações da primeira história de índio encontram uma ressonância tanto no prédio religioso da igreja da Graça, como no monumento cívico dedicado ao caboclo – a coluna do Dois de Julho situado ao centro do Campo Grande, maior praça de Salvador. É essa ligação entre a história da fundação da cidade e os monumentos, marcando os lugares consagrados ao índio ou ao caboclo, que exporemos num primeiro momento.

Salvador: crônicas de um nascimento

Um português de nome Diogo Álvares naufragou nas costas da Bahia num lugar chamado Quebranças "muito perto do ponto em que está hoje a cidade", nos anos 1508 ou 1510. (ANAIS..., [1918], v. 3, p. 11). No início do século XVI, Diogo Álvares entrou em contato com as populações ameríndias que ocupavam os limites da baía. A história (ou a lenda) narra que, ameaçado pelos "indígenas anthropophagos", depois de ter visto desaparecerem seus companheiros de viagem "devorados pelos selvagens", ele conseguiu impor-se entre os Tupinambás, apavorando-os com um tiro de mosquete que atingiu um pássaro, que caiu morto de repente. Ele recebeu dos índios o nome de Caramuru, traduzido por alguns historiadores como homem de fogo.[3] (ANAIS..., [1918], v. 3, p. 11)

Outros contam que uma índia de nome Paraguaçu, filha do chefe Taparica, socorreu Diogo Álvares, náufrago encalhado nos recifes e coberto de algas. Assim, esse pareceu-lhe um peixe caramuru (moreia) cujo nome resultou:

> Do fato de ter surgido do mar, por entre as pedras ali existentes, os mesmos indígenas lhe puseram o nome de Caramuru [...] Caramuru era a moreia, um peixe anguiliforme que vive entre

[3] Essa acepção é ainda contemporânea. Ela se manifesta durante as festas de São João onde existe o costume de soltar bombas e fogos de artifício. Uma das empresas de fabricação dessas bombas se chama Caramuru.

> as pedras, e tanto era essa acepção que um seu descendente, ao século XVII, usava o nome de Belchior Dias Moreia. (AZEVEDO, 1949, p. 64)

Se as duas estórias divergem sobre as circunstâncias da atribuição do nome de Caramuru, elas concordam, tanto sobre o casamento de Diogo Álvares com a índia Paraguaçu, que deu lugar ao nascimento de seis filhos (MATTOSO, 1992, p. 119), como sobre o batismo de Paraguaçu, que passou a ser chamada Catarina Paraguaçu. Caramuru e Paraguaçu fundaram o primeiro povoado que se situava entre os bairros atuais da Graça e da Vitória:

> A aldeia em que vivia o Caramuru, com sua mulher e filhos, era em 1535, de acordo com a decisão de Oviedo, um dos típicos conjuntos de grandes habitações dos Tupinambas [...] Os europeus certamente tinham casas de barro, cobertas de palha de palmeiras, suas de arquitetura européia. (AZEVEDO, 1949, p. 69)

Diogo Álvares Caramuru recebeu, em 1536, ou seja, treze anos antes da fundação oficial de Salvador, o direito de explorar quatrocentas varas de terra, situadas sobre o próprio lugar de sua implantação. Ele ofereceu inestimáveis serviços à construção de Salvador graças às relações particularmente amigáveis que mantinha com a população ameríndia (ANAIS..., [1918], v. 3, p. 14-15):

> Primeira povoação em que habitavam permanentemente os portugueses nas terras da Bahia [...], a aldeia de Diogo Álvares é bem o núcleo humano e urbano de que nasceu a cidade do Salvador [...]. Esse mesmo geral foi exercido, ao menos durante um mês, na antiga aldeia luso-tupinamba. (AZEVEDO, 1949, p. 78)

Salvador nasceu, então, do amor entre o primeiro habitante português da Bahia e uma índia. Essa visão um pouco romântica da fundação da cidade de Salvador será praticamente esquecida durante os três séculos da colonização portuguesa.[4] Somente depois da Independência é que será lembrada essa "Índia-Mãe" de Salvador, quando da construção do principal e central monumento de Salvador: a coluna do Dois de Julho, a coluna do Caboclo.

[4] Exceto Caramuru, poema escrito por Frei Santa Rita Durão e publicado em 1781 em Lisboa.

Dessa história da fundação resta atualmente a sepultura na igreja da Graça, onde repousa Paraguaçu. Sobre a tumba podemos ler o epitáfio que lhe é dedicado:

> Sepultura de Catharina Paraguaçu. Senhora que foi desta Capitania da Bahia, a qual ela, e seu marido Diogo Álvares, natural de Vianna, deram os Senhores Reis do Portugal; edificou esta capela de Nossa Senhora da Graça e a deu com as terras anexas ao patriarca de São Bento em os anos de 1582. ([Sem título], [16—])

Essa inscrição funerária colocada sob os auspícios católicos (ela figura sobre um túmulo presente numa capela) e reais ("*Senhores Reis do Portugal*"), não rejeita, igualmente, associar ao nome de batismo cristão o nome índio de "Paraguaçu". Podemos considerar esse epitáfio como o ponto de partida oficial da própria história de Salvador. A cidade foi bem criada pela associação, pelo encontro de um português com uma índia. Criação religiosamente consagrada e civicamente reconhecida, primeira história de índio associada à cidade. Trata-se, para nós, da primeira associação/reapropriação oficial da história de Salvador. Com o epitáfio, estava subentendida que a relação entre a Capitania da Bahia (e por inclusão sua capital, Salvador) e Catharina Paraguaçu é dúbia: uma e outra são, de cada vez, a mãe e a filha uma da outra. O casamento e a maternidade de Paraguaçu fundaram o primeiro povoado colonial de importância; foi seu batismo que lhe deu o reconhecimento das hierarquias da época e lhe ofereceu a possibilidade histórica de receber a Capitania da Bahia. Ascendência e descendência não são para serem lidas de uma maneira vertical, diacrônica, mas de uma maneira horizontal, sincrônica.[5]

O ato de nascimento de Salvador é consequência dessa simultaneidade entre uma terra, Salvador e seu Recôncavo, e uma mulher, que a história oficial escolheu para elevar à posição de dama. Esse encontro deixa pressagiar a possibilidade futura de uma "*terra mater da nacionalidade*" (ANAIS..., [1923], v. 11, p. 121), maior reivindicação de identidade que acompanhará o período romântico, político e literário das últimas décadas do século XVIII e das primeiras décadas do século XIX.

Quando há referência ao episódio do encontro de Diogo Álvares e Paraguaçu, aparecem algumas divergências nas duas narrações que nós pudemos encontrar;

[5] Sobre esse tema, podia-se ler à ocasião do centenário da coluna do caboclo do Campo Grande, uma explicação da presença, sob a coluna, de uma cabocla : "[...] o reconhecimento da participação da mulher na constituição da nacionalidade [...] [na cabocla], revia-se a própria Catarina Álvares, mãe da terra e da gente, aquela que aos portugueses – e a um português, em particular- converteu no ser baiano." (TEIXEIRA, 1995, p. 7)

essas participam da construção da primeira história/mitologia do nascimento e do povoamento da cidade. Nós encontraremos, cerca de quatro séculos mais tarde, os nomes índios do casal fundador associados à criação, em 1920, pelo governo do Estado da Bahia, de um Posto Indígena atribuído aos Índios Pataxó Hãhãhãi sob o nome de Paraguaçu-Caramuru.[6] Esse deslizamento semântico é uma expressão de um reconhecimento explícito dos primeiros ocupantes da terra? Não se trataria, preferencialmente por parte do governo do Estado, de fazer começar a história indígena juntamente com os primeiros anos de colonização do Brasil e, assim, negar qualquer veleidade de anterioridade e originalidade que pudessem exprimir os ameríndios preocupados em não serem absorvidos quando da construção de uma identidade brasileira?

Uma análise lexical da toponímia local e das nomenclaturas populares

Cabula, Matatu, Pituba, Tororó, Sussuarana, Mussurunga, Itapagipe, Pirajá são alguns dos bairros de Salvador e de sua aérea metropolitana, cujos nomes chamam a atenção do usuário da rede de transportes urbanos, assim como as destinações que se encontram escritas em letras garrafais na frente dos ônibus.

De onde vêm todos esses nomes que diferem do português? Por que eles designam hoje em dia os lugares que, mediante alguns deles, eram antigamente batizados com nomes de santos católicos de Portugal? Os livros consagrados à história local nos ensinam que muitas populações ameríndias viveram no século XVI no lugar que hoje se chama de Bahia de Todos os Santos. Assim, segundo os *Anais do Estado da Bahia* ([1918], v. 3, p. 14), podemos encontrar no lugar onde se situa a atual cidade de Salvador as seguintes populações: *Cancaiores*, *Guiros*, *Moragues*, *Quirigujas*, *Tupinambás*. De acordo com o mapa levantado por Curt Nimuendaju em 1944, o litoral baiano estava majoritariamente povoado pelos falantes tupinambás e por um grupo linguístico isolado, o dos Goianas, cujo desaparecimento é atestado em 1759. (NIMUENDAJU, 1987)

Segundo Edelweiss (1947, 1969), o tupi era a língua mais falada no litoral baiano quando da chegada dos europeus, exceto as ínfimas variedades locais. (1947, p. 27, 1969, p. 7) Curt Nimuendaju (1987, p. 23) nos ensina igualmente, no seu esquema da "Frequência da repartição das tribos em grupos linguísticos", que o conjunto tupi

[6] Posto indígena criado conjuntamente pelo Serviço de Proteção aos Índios e pelo Governo da Bahia, com uma superfície de 54.000 ha. e uma população atual de 1 800 habitantes, situado próximo a Pau Brasil, no sul do Estado da Bahia.

reúne o número mais importante de tribos, ou seja, cerca de 270 recenseadas pelo autor. Graças a essas informações, nós podemos legitimamente afirmar que a maior parte dos nomes de consonância não portuguesa é de origem indígena tupi, sendo a expressão dessa "língua geral" (EDELWEISS, 1947, p. 28) que se encontra hoje nos domínios da cultura quotidiana: regimes alimentares, toponímia, nomenclaturas dos reinos vegetal e animal. As nomenclaturas contemporâneas populares animal e vegetal, assim como a toponímia, são alguns exemplos residuais da herança dessa língua geral.

O que hoje em dia distingue o português do Brasil do de Portugal? Além dos numerosos sotaques regionais, são as heranças africanas e a inclusão de numerosas palavras de origem indígena a maior parte tupi que foram coletadas pelos primeiros viajantes e pelos missionários jesuítas. (EDELWEISS, 1947) Os precursores do estudo linguístico, designado no Brasil sob o nome de tupinologia, recolheram, na maior parte das vezes meticulosamente, mas, de vez em quando, de maneira incompleta, comparativamente às listas estabelecidas pelos viajantes franceses e holandeses dos séculos XVI e XVII, de vocabulário de línguas hoje desaparecidas. Isto porque as palavras ameríndias ou de origem ameríndia, cujo uso contemporâneo é ainda frequente, são as expressões de uma língua morta face ao desaparecimento de seus falantes, cuja fonologia foi muito frequentemente modificada, aportuguesada durante a colonização do litoral nos usos cotidianos da "língua brasílica". (SAMPAIO, 1955, p. 14)

A história dos estudos da língua tupi nos informa, primeiramente, a respeito da qualidade das listagens efetuadas pelos jesuítas e pelos viajantes. Essas diferenças recolhidas desta maneira, como os agrupamentos das populações ameríndias nas reduções jesuítas favorecem ao aparecimento e uso preferencial do tupi como língua geral de comunicação: "A disciplina imposta [...] entre índios de diferentes matrizes impuseram a homogeneização lingüística [...]. [...] a língua geral, aprendida não como um idioma indígena, mas como a fala de civilização, como ocorria então com quase toda a população brasileira." (RIBEIRO, 1995, p. 313)

Sampaio (1955, p. 14) distingue três fases na evolução do tupi: "Ao tupi genuíno, a língua brasílica, chamou de tupi da costa; substituiu *nhéengatu* por tupi amazônico e guarani por tupi-guarani." Na mesma obra, ele recoloca a ideia de uma evolução histórica do tupi de uma maneira um pouco mais precisa:

> O tupi é a língua fixada pelos jesuítas no primeiro século da catequese, na plenitude de sua individualização original, da opulência dos seus recursos em face a civilização [...] a língua geral ou *nhéengatu* colonial é o desenvolvimento do tupi entre os mestiços e no intercâmbio, sob a influência crescente da língua portuguesa e da colonização [...] O nhéengatu é a língua geral

> moderna, no estado a que ficou reduzida na bacia amazônica. (SAMPAIO, 1955, p. 14)

A língua brasílica seria uma língua veicular proveniente do tupi, tendo sofrido um processo de transformação linguística no contato com o português. Essa foi até o século XVIII a língua viva de comunicação usada pelos mestiços e colonos do litoral. Ela desapareceu, na sua forma viva, com a generalização do uso da língua portuguesa e com a extinção progressiva das populações indígenas do litoral: podemos ler no mapa de Nimuendaju (1987) que o desaparecimento dos Ameríndios da região de Salvador situa-se no meio do século XVIII.

A substituição de uma língua pela outra não foi feita, portanto, sem empréstimos e trocas de uma parte e de outra. Desde quando a catequese era conduzida pelos jesuítas, a palavra 'cruz' foi tupinizada em 'curuzu'[7] (SAMPAIO, 1995, p. 62), nome de uma parte do bairro da Liberdade. Esse batismo se inscreve na geografia urbana como um reconhecimento da participação histórica dos ameríndios na construção do catolicismo brasileiro, cujo sentido associa uma palavra tupinizada a um símbolo religioso que ocupa um lugar de primeira ordem na identidade católica brasileira. Pensamos principalmente em certas atitudes recorrentes, como o fato de benzer-se, que numerosos católicos praticantes não deixam de efetuar quando eles passam por frente de um prédio religioso, quando juram, antes de dirigir, ou ainda antes de cair n'água do mar ou do rio. Nós reencontramos no tríptico cruz/curuzu/Curuzu uma reapropriação construída sobre um deslizamento de sentido, vizinho daquele que destacamos quando nos referimos à inclusão Catharina Paraguaçu no panteão civil e religioso dos heróis fundadores de Salvador.

Se o português sabe transformar-se para se aproximar mais foneticamente do tupi, ele impõe, na maior parte das vezes, as alterações destinadas a aportuguesar as palavras, os nomes e as expressões tupi que os locutores lusofónos destinam a um uso generalizado. Desta maneira, seguindo o estudo realizado por Sampaio (1955, p. 99), podemos anotar as alterações seguintes:

a) os nasais [ã] e [õ] são transformadas em ditongo nasalizado [ão], assim [pirã] vira [pirão];[8]

b) a penúltima [ê] vira [ei];

---

[7] Palavra que designa hoje um bairro de Salvador mostrado desde 1974 como o centro da "resistência cultural" afro-brasileira.

[8] O pirão é uma papa muito apreciada em Salvador, feita à base de farinha de mandioca; [pirõ] significa literalmente papa.

c) os finais ligeiramente nasalizados [im] e [î] transformam-se em [í] acentuado;

d) o [o] vira [u];

e) as vogais duplas, longas [aa] e [ii] transformam-se em breves [a] e [i].

O português brasileiro se enriqueceu dessas palavras de origem tupi que formam, hoje em dia, uma das marcas distintivas da cultura quotidiana de Salvador. A apropriação dos termos ameríndios se efetuou ao custo dessa transformação linguística. Ela participa da construção de uma retórica quotidiana tão particular que nós ilustraremos com os exemplos seguintes. Sampaio (1955) nos ajuda a entender melhor a etimologia de alguns bairros. *Gamboa* é um bairro aberto ao mar, esse nome vem de [caa-mbó][9] que significa "o fecho ou cinta de ramagens. Antigamente cambôa, que é umo, os índios chamavam o arcado, feito de galhos e ramagens, a entrada dos esteiros para apanhar peixe". (SAMPAIO, 1955, p. 204) *Itaparica*, a grande ilha que fecha a baía de Salvador, é protegida do oceano por uma barreira de recifes, vem de [ita-parica] que designa "a tapagem de pedra, ou cerca feita de pedra". (SAMPAIO, 1955, p. 227) Enfim, *Matatu* vem de [mata-tú] que é "a mata escura".[10] (SAMPAIO, 1955, p. 247) A influência do vocabulário tupi se distingue particularmente nos produtos da alimentação. O *caruru* vem de [caa-rurú] e possui dois sentidos. Essa palavra significa tanto "a folha grossa, inchada, aquosa, a planta mucilaginosa", como qualquer tipo de prato feito a base de ervas, de folhas, e mais precisamente um prato cujo elemento principal é o quiabo, que lhe dá uma consistência gelatinosa que lembra a acepção botânica do caruru. (SAMPAIO, 1955, p. 193) Antigamente a moqueca, de [po-kêca], designava uma maneira de cozinhar os alimentos dentro das folhas. Hoje é um prato popular de Salvador cozinhado estofando-se qualquer produto da pesca. (SAMPAIO, 1955, p. 337) Há também um terceiro campo semântico que veicula termos de origem indígena, o das nomenclaturas animal e vegetal. Dentre as frutas de consumação frequente, distinguem-se o *maracujá*, o *umbu*, a *cajá*, o *abacaxi*. Os produtos do mar e dos mangues parecem ter recebido as influências tupis e indígenas de uma maneira muito acentuada. (OTT, 1944, p. 2-11) Dentre os peixes mais comumente encontrados na baía de Salvador, estão o *xixarro*, o *guaricema*, o *beijupirá*, o *sororoca*, o *paru*, o *guaraiuba*, o *aracaroba*, o *carapicu*, o *jaguaraia*. São também frequentes as denominações indígenas dos crustáceos e dos moluscos encontrados na baía de Salvador: *pecoari*, *tapu*, *mapé*, *sambé*, *cariabá*, *zambá*, *sururu*, *sarnambi*, *aratu*, *siri*, *guaiamu*, *cachangá*,

[9] Os termos entre colchetes marcam a origem tupi tal como ela foi escrita por Sampaio (1955).

[10] Há em Salvador dois bairros com nomes sinônimos, um em português (Mata Escura) e outro em tupi (Matatu). Isso mostra a complementaridade no uso das duas línguas quando das denominações.

graussá. Essa profusão de nomes de origem indígena pode ser explicada pelo fato de que a maioria dos pescadores, no início da conquista, eram os índios:

> As pessoas que no Brasil querem viver, tanto que se fazem moradores da terra, por pobres que sejam, se cada um alcançar dois pares ou meia dúzia de escravos [índios] [...] logo têm remédio para sua sustentação; porque uns lhe pescam e caçam, outros lhe fazem mantimentos e fazenda, e assim, pouco a pouco, enriquecem os homens e vivem honradamente na terra com mais descanso que neste Reino, porque os mesmos escravos índios da terra buscam de comer para si e para os senhores. (GANDAVO, 1924 apud OTT, 1944, p. 2)

Compilações, alterações, transformações, apropriações, tais são as etapas que marcaram a história da língua tupi e sua integração à língua falada pelos habitantes de Salvador quando trocam de endereços, nas compras diárias ou na feira semanal. Com efeito, o que há de mais cotidiano, de mais necessário do que os deslocamentos, as visitas, as refeições? Existe no cotidiano urbano de Salvador um espaço cultural e semântico denso, cujas manifestações são recorrentes, herdado da toponímia e das nomenclaturas tupis. Sendo, às vezes, difícil para numerosos habitantes da cidade fazer o vínculo entre um passado ameríndio esquecido numa "memória morta" e o uso frequente de termos (notadamente culinários), aos quais é atribuída espontaneamente uma origem africana.

Portanto, o conjunto toponímia/taxonomia forma um espaço semântico cuja importância se mede nos usos feitos por alguns grupos profissionais de Salvador, como pescadores, feirantes, ambulantes que vendiam ervas medicinais no Aquidabã, donos das casas de ervas de Sete Portas ou de São Joaquim: casas especializadas no abastecimento de ervas e de plantas, cujas virtudes mágicas e propiciatórias compondo banho de folhas, defumador, cheiroso, como o capim de caboclo, o pelegum, ou ainda a aroeira.

Os eventos particulares que acompanharam a criação de Salvador, assim como a existência de um campo semântico único (na frequência do seu uso), não favoreceram os primeiros brasileiros do século XIX a instituir, como símbolo da luta pela independência nacional, o índio sobre a feição do caboclo? Salvador não foi o único lugar de colonização do Brasil a herdar um vocabulário de origem ameríndia e a aproveitar das alianças com os ameríndios, primeiros ocupantes, a fim de reunir as condições mais propícias do estabelecimento de colônias de povoamento. Portanto, Salvador é a única capital dos estados brasileiros a ter simbolizado a sua pertença brasileira, depois da independência, pela figura do caboclo.

INDEPENDÊNCIA E ROMANTISMO

A exacerbação do sentimento nacionalista que caracterizou os eventos condutores da independência da Bahia não pode ser entendida sem as numerosas referências ao mundo indígena brasileiro, seja este imaginário, construído sobre as representações, ou bem real. Os herdeiros da independência lembram-se da participação, participação esta mais alegórica que física, dos Ameríndios na construção da brasilidade. Nós reencontramos essa figura do índio de uma maneira relativamente discreta ao redor da maior praça de Salvador, o Campo Grande, em perímetro reduzido. O espaço físico (uma coluna monumental, uma pequena estátua da cabocla no Largo dos Aflitos, um mosaico na parede de um prédio) consagrado ao reconhecimento de uma ascendência índia perceptível num primeiro olhar, é no final pouco denso. Este pode ser compreendido no sentido de que a participação dos contingentes no exército de liberação foi minoritária. De qualquer jeito, as festas que acompanham durante cinco dias a manifestação cívica do Dois de Julho (essas fazem do caboclo a figura central da comemoração) tendem a valorizar a participação dos contingentes ameríndios e caboclos.

O dois de julho de 1823

Essa é a data oficial da derrota das tropas portuguesas no conjunto formado por Salvador e pelo Recôncavo. Nós relembraremos rapidamente os acontecimentos desse dia, considerado em Salvador como histórico.

As obras consultadas mencionam raramente a presença de “verdadeiros índios” ao lado dos diversos batalhões brasileiros. As forças do exército da independência são estimadas em cerca de 15.000 homens. Apesar de toda tenacidade cujos contingentes caboclos ou índios provaram durante as batalhas, eles são estimados em menos da metade do total dos combatentes. (REVISTA..., 1941, p. 198) É, entretanto, muitas vezes uma participação popular dos habitantes do Recôncavo: escravos alforriados, caboclos (aqui no sentido de pequenos camponeses, mestiços de índios e de brancos). A presença espontânea desse pequeno povo do interior é mencionada várias vezes. Essa população constituída durante o período de colonização representa para alguns “a raça nativa, [...] verdadeiros brasileiros que se desenvolveram durante o período da colonização” (JORNAL..., 1973, p. 7): “Aquele aglomerado de heróis descalçados, quase desnudos, que deixavam transparecer, através de seus rostos marcados pelo sofrimento, a luz que irradiava a suprema ventura da liberdade representada pelo caboclo.” (JORNAL..., 1969, p. 2)

Esses são os engajados que formam durante mais de um ano o grosso de algumas companhias, como as de Jacaré, de Periquitos (JORNAL..., 1973, p. 7): "Além dos soldados, exercitados e improvisados, uma multidão de voluntários sem armas, sem fardas, maltrapilhos ou de roupas sumárias – os 'Ceroulas'– assim chamados, que pediam apenas ocasião de servir, entrando na forma para pelejar pela Pátria." (REVISTA..., 1941, p. 198)

A essa multidão de maltrapilhos que se junta ao fervor nacionalista nesse começo de século, reúnem-se alguns contingentes de índios do Recôncavo. Não se trata do "*índio tribal*" (RIBEIRO, 1995, p. 320), ou seja, de um índio cuja origem cultural pode ser determinada, mas de um "índio genérico" (RIBEIRO, 1995, p. 320) que, numa acepção mais abrangente, reagruparia não somente as populações que se designam como 'índios' mas também aquelas que as elites chamam como tal. Assim, esses contingentes lutam armados de arco e flechas (PEIXOTO, 1941, p. 197-199) e são reputados pela sua obstinação e sua tenacidade na batalha: "[...] entre eles caboclos armados de arco e flecha, cujas incursões, hostilizando ao inimigo, chegariam, por vezes, a Lapinha. [...] entre as quais os índios de arco e flecha, se opõem obstinadamente." (PEIXOTO, 1941, p. 197-199)

Um segundo historiador (Barão de Loreto) nota que essa tenacidade lhes permite de vez em quando alcançar um comando: "[...] manejando o arco e a flecha, avantajaram-se as demais as guerrilhas dos índios. Guiava-os um deles, de nome Bartolomeu, e apelido Jacaré pela sua gente, o qual, não só então, [...] mostrou o valor indomável da sua raça." (PEIXOTO, 1941, p. 280)

Ele se lembra em seguida dos versos de um "poeta-soldado" (PEIXOTO, 1941, p. 280):

> Ocorre-lhe também falar daqueles,
> Tupica multidão, nas flechas destes,
> Que do arco teso, com vigor, travando,
> As tabas deixam, mais que muito armadas,
> E em tribos varias a reunir-se marcham [...].

Os autores dos dois únicos textos históricos encontrados, nos quais são mencionados esses contingentes, parecem utilizar as denominações de 'índio' e 'caboclo' em contextos semânticos idênticos. Esses dois termos, distintos na origem, adquiriram progressivamente uma dimensão de sinônimos que lhes aproxima para, finalmente, lhes confundir. Quais são os conteúdos que podem ser atribuídos a um e outro desses termos? A confusão que pode surgir quando do seu emprego não atesta um deslizamento de sentidos suplementar, um desses que participam da elaboração de

um personagem particular: este de um índio positiva e historicamente integrado à jovem nação brasileira? Podemos deduzir a construção desse personagem histórico de uma análise de dois sinônimos; de significados distintos, múltiplos, a memória histórica escolhe confundir-lhes para formar esse ser único, esse "*être génerique*".[11] (BOYER-ARAÚJO, 1992, p. 110) Esse é "*l'être générique dans lequel chacun peut se retrouver*".[12] (BOYER-ARAÚJO, 1992, p. 110), ou ainda, aquele no qual cada um pode achar o outro que ele procura nomear, resultado de um "*greffages de signifiés*"[13] (BOYER-ARAÚJO 1992, p. 110), assim como de uma elaboração histórica que se encontra hoje no emprego quase sistemático do singular "o caboclo" ou "o índio".

A escolha da brasilidade

Depois de termos exposto as condições da participação militar dos índios nas batalhas da independência, falaremos de uma presença mais alegórica, sugerida pelas mudanças de patronímicos que acompanharam os episódios da independência.

Na frota que liberou a baía de Salvador, dois barcos tinham nomes índios: *Guarani* e *Paraguassu*. Vários militares selaram o seu pertencimento definitivo a seu novo país, adotando nomes de consonância tupi: o capitão Francisco Elesbão Pires de Carvalho e Albuquerque passou a se chamar Barão de Jaguaribe; Alexandre Gomes de Argolo Ferrão passou a ser Barão de Cajaíba; Francisco Gomes Brandão em sua lusofobia "[...] se assinava Francisco Gê Acaiba Montezuma". (EDELWEISS, 1981) Desde o ano de 1821, nota-se nos jornais a tendência independentista de vários exemplos de "[...] avisos de pessoas, que, se não levaram a seu patriotismo sempre a repulsa dos seus sobrenomes portugueses, pelo menos manifestaram-no pelo acréscimo de um cognome visivelmente brasileiro ou patriótico". (EDELWEISS, 1981, p. 8)

A tendência fortemente antilusófona dessa época encontra um meio de expressão na utilização de palavras que fazem referência ao mundo índio. É, portanto, interessante salientar que a maior parte dos apelidos tupis adquiridos durante esses anos, que se tornaram em seguida os patronímicos dos estados civis, marca um desejo de ancorar-se à terra da nova pátria. Edelweiss recenseia cerca de duzentos nomes, escolhidos como apelidos nos anúncios dos jornais:

[11] Nossa tradução: "ser genérico".

[12] Nossa tradução: "o ser genérico no qual cada um pode se encontrar".

[13] Nossa tradução: "enxertadura de significados".

Tabela 1 – Referências ao mundo indígena na escolha dos patronímicos

NOMES HUMANOS E INDÍGENAS	22	11,5%
REINO VEGETAL	55	27%
REINO ANIMAL	32	16%
REINO MINERAL	3	2%
NOMES GEOGRÁFICOS	59	29%
DIVERSOS	29	14,5%
TOTAL	211	100%

Fonte: Edelweiss, 1981, p. 21.

A língua que serviu de veículo à expressão do sentimento nacionalista privilegiou os domínios ligados à terra, às suas particularidades animais e vegetais sem equivalente em Portugal, e que concede apenas uma importância secundária aos nomes patronímicos ameríndios. O reconhecimento de uma ascendência índia se traduz pela aquisição de apelidos relativos às particularidades da terra brasileira, que marca uma vontade de prender-se a essa terra. Os novos brasileiros são bem mais os "filhos" dessa terra do que "filhos" dos ameríndios. O emprego de uma língua ameríndia e as escolhas semânticas que a acompanham ligam bem mais os brasileiros à terra que a uma ascendência genealógica tupi e, em certa medida, exclui os ameríndios do nascimento histórico do Brasil.

O romantismo e a "raça nativa"

O romantismo literário dos anos que seguiram o período que passou a ser o histórico da independência compartilha da perfeição da construção do índio nacional, tão preciosa às elites. (THOMAZ, 1994, p. 205)

Havia, entretanto, premissas à aparição desse índio nacional, e isso, desde o período colonial: em 1781, Frei Santa Durão publica em Lisboa um longo poema épico que conta a conquista e a implantação portuguesa em Salvador. Esse poema foi escrito sob o modelo da *Ilíada* ou da *Odisseia* e, como os textos homéricos, ele é ritmado por estrofes, essas enquadradas nos cantos. Esses cantos contam as façanhas do herói de Salvador, Diogo Álvares, o Caramuru. O autor escolhe, com efeito, intitular seu poema épico com o nome índio do primeiro colono instalado na Baía de Todos os Santos. Tanto por sua forma homérica, como pela colocação de personagens

com qualidades extraordinárias, esse texto é uma verdadeira leitura mitológica dos acontecimentos que marcaram os começos da história de Salvador. O poema revela igualmente uma aspiração a exaltar as singularidades da colônia, e, notadamente, a presença de uma natureza extraordinária povoada pelos ameríndios. O texto acaba finalmente na conversão ao catolicismo de Catharina Paraguaçu, seu batismo, e, por extensão, a dos ameríndios, que consagrou a fundação desse primeiro povoado. Por esse poema, Durão integra-se ao movimento literário colonial principal desse século XVIII o Arcadismo, cuja preocupação foi exaltar a colônia e discutir a questão da catequese jesuíta.

É o tema do casal tropical "Índio/Natureza" desenvolvido por Durão que foi retomado cerca de dois séculos mais tarde pelos poetas da independência. (AMOROSO; SÁEZ, 1995, p. 239) Esse índio, exemplo de um "*natural man*"[14] (PAGDEN, 1984), apresentado aos acadêmicos europeus dos séculos XVII e XVIII através de exibições e de escritos de viagens, juntará o binômio branco/negro na formação da identidade brasileira. Ele será o representante dessa "*raça nativa*". O ideal político e romântico brasileiro, retomado notadamente nos anos 1930 por Gilberto Freyre, sob o conceito de "triângulo racial", acolhe um índio nacional construído sobre "[...] a depuração dos ideais do branco e da reprodução do mito da nobreza indígena, que criou princesas filhas de caciques e nobres guerreiros nativos". (AMOROSO; SÁEZ, 1995, p. 239)

O Arcadismo do século XVIII e, mais tarde, o romantismo do século XIX têm uma importância decisiva no estabelecimento desse índio singular, nacional, sempre presente em alguns livros escolares. De uma realidade plural, dificilmente assimilável pela nação brasileira, as elites políticas e alguns escritores conseguiram construir a ficção de um índio único, nacional. Essa ficção no singular, exprimindo uma união cultural, uma identidade assimilável porque única, está sempre presente no imaginário nacional. A criação desse ser único e fictício escapou, todavia, às elites brasileiras, quando o índio, sob a forma do caboclo, apareceu como objeto e ator de culto nos terreiros de candomblé e nos centros de umbanda. Podemos aqui encontrar um exemplo de reinterpretação/reapropriação populares de uma ficção que tinha o seu próprio objetivo político. Estamos, mais uma vez, na presença desse "princípio de enxertadura" que modificou os significados de 'índio' e 'caboclo'.

Como mostra Frederico Edelweiss nos seus dois ensaios (1979, 1988), o projeto literário dos românticos preocupou-se muito pouco com os primeiros textos etnográficos ou compilações de mitos que já tinham sido realizados nessa época: esses refletiam demais a pluralidade cultural que dificilmente se acomodaria aos projetos

[14] Nossa tradução: "homem natural".

políticos e literários desses anos. Os estudos de Edelweiss são preciosos. Eles nos ajudam a encontrar, em vários contextos literários, as modificações, assim como as alterações linguísticas, realizadas por Gonçalves Dias (o autor de *A confederação dos tamoios,* publicado em 1856, do *Canto do guerreiro*, de *Os timbiras* e de um *Dicionário da língua tupi,* todos três publicados em 1861) e José de Alencar (autor de *O guarani,* publicado em 1857; *Iracema,* em 1865; *Ubirajara,* em 1874). Essas transformações são o reflexo de um indianismo romântico, que busca criar uma ficção histórica, a da raça nativa, cujas características, cultural e linguística, foram frequentemente exageradas, a tal ponto que, submetidas a uma análise linguística rigorosa, elas parecem às vezes irreais. Gonçalves Dias transforma os termos tupis para torná-los morfologicamente mais próximos do português, e busca "refundir termos indígenas, no vernaculizá-los [...]". (EDELWEISS, 1988, p. 27) Dessa maneira, ele cria uma filiação linguística artificial entre o tupi "genuíno" e o português, língua nacional do Brasil independente. Em relação aos três termos recolhidos até essa época, e que designavam a mesma realidade ([*piagé*], [*piache*], [*piayé*]): "ao mesmo tempo o sacerdote e o médico, o áugure e o cantor dos indígenas do Brasil [...]" (EDELWEISS, 1988, p. 27), Gonçalves Dias toma a liberdade de juntar um quarto ([*piaga*]), que segundo ele "mais se conforma a nossa pronúncia". (EDELWEISS, 1988, p. 27) Edelweiss prossegue sua análise apoiando-se sobre o léxico dos instrumentos de música, particularmente o dos aerófonos. Ele mostra de que maneira Gonçalves Dias modificou, tanto a morfologia dos termos, inserindo algumas letras e deslocando o acento tônico: [*janúbia*], [*murmuré*], como o sentido, afirmando, por exemplo, que o *murmuré* é feito de ossos humanos.

Os dois principais autores do romantismo brasileiro, Gonçalves Dias e José de Alencar, buscaram atingir a verdade, a pureza de um tupi genuíno, a partir das compilações linguísticas e das crônicas do período colonial. Eles escolheram também deplorar o seu desaparecimento. (AMOROSO; SÁEZ, 1995, p. 243) A extinção de um povo "genuíno" e, por consequência, único dotado de todas as virtudes, integra-se perfeitamente ao projeto político da construção da identidade brasileira. Essa reivindica com orgulho uma ascendência índia, a da origem; a identidade brasileira que pode se construir com a independência da Bahia é a herdeira legítima do índio dos tempos heróicos. Em se referindo a uma língua tupi, que detém a qualidade da origem, os românticos instituem o conceito de raça nativa, excluindo da nacionalidade e da identidade, os ameríndios vivos, contemporâneos do reino de D. Pedro II.

A construção romântica da nacionalidade não pode ser compreendida sem os projetos políticos que lhe são contemporâneos. Durante o Segundo Império brasileiro, o soberano financiou os autores que propuseram uma reflexão sobre a identidade brasileira. Essa se construiu em torno de um programa nacional concernente às letras

e às artes: definir o Brasil a partir de suas raízes indígenas. A maior preocupação era consagrar a independência pela constituição oficial de uma brasilidade. Com efeito, era preciso estabelecer a especificidade dessa nação em formação e, para isso, era conveniente inventar uma tradição brasileira, atribuindo-lhe a fundação do passado ao índio heróico. As elites decidiram erigir como símbolo nacional um índio estereotipado, recusando fazê-lo a partir dos povos ameríndios que lhes eram contemporâneos. (AMOROSO; SÁEZ, 1995, p. 249)

A assimilação de uma origem privilegiada e fictícia, ainda que a exclusão de realidades plurais seja a base da perfeição dessa identidade brasileira, por encontrar a força de sua existência durante os primeiros anos da independência, deve ser vivida no singular. Nós vemos o papel do romantismo literário, secundado pelo nativismo político da pós-independência, na construção desse índio único e genuíno. Convinha nomear essa ficção política e literária, de um índio ideal, heróico e fundador que se tinha tido além de poucas coisas em comum com os povos indígenas brasileiros. Salvador decidiu erigir esse personagem como símbolo da cidade, do Estado da Bahia e do país, sob as feições do índio nacional, chamado caboclo.

A FESTA DO DOIS DE JULHO

Nós vimos de que maneira as elites políticas e literárias, no curso de um processo voluntário de desconstrução da multiplicidade cultural dos índios do Brasil, edificaram a figura simbólica de um índio único, brasileiro, representado por traços característicos e invariantes, formando uma panóplia identificável, ao primeiro olhar, tendo sido essa composta de uma coroa de penas, de uma tanga, de um arco e de flechas. Nós reencontramos esse índio no topo da coluna do Dois de Julho. Esse índio genérico, construção cultural baiana, é o caboclo. Em Salvador, empregamos o termo caboclo para nomear essa figura simbólica que, ao mesmo tempo, domina a praça central da parte histórica da cidade e ocupa o espaço citadino, quando do trajeto efetuado pelos carros alegóricos do Caboclo e da Cabocla que participam do desfile cívico do Dois de Julho, mobilizando a multidão. Foi nos anos 1870, correspondentes ao período da maior influência do romantismo literário na vida política, que a ideia de erigir um monumento à glória do caboclo num lugar histórico tomou toda sua amplidão.

Depois de uma breve apresentação das motivações que acompanharam a decisão política de construir esse monumento, passaremos à descrição do desfile do Dois de Julho, insistindo na participação, em 1993 e 1994, da comunidade ameríndia Kiriri, que vive no norte do Estado da Bahia.

A coluna do caboclo

Em 1895, a cidade de Salvador inaugura o monumento situado no Campo Grande. A construção do monumento foi obra de uma comissão de patriotas auxiliados pelo governo do Estado da Bahia, o corpo legislativo, a Câmara Municipal e uma subscrição popular. (BITTENCOURT, 1995) Essa coluna é destinada a comemorar a data da independência política da Bahia.

Com mais de vinte metros de altura, sem equivalente arquitetural na cidade, ela domina o Campo Grande, imensa praça verdejante, lugar de passeio privilegiado, mas também um dos dois centros de concentração de festas do carnaval. Ela ocupa, então, na cidade, um espaço central que reúne, por ocasião do carnaval e do Dois de Julho, uma multidão composta pela população anônima e pelas elites da cidade. De acordo com os artigos dos jornais consagrados à festa do Dois de Julho, ela é apresentada como uma manifestação cívica sempre muito popular. (O DOIS..., 1997, p. 1)

A coluna é uma criação arquitetural onde estão simbolizados os atores da independência num monumento que mistura fatos históricos (datas, nomes de heróis, divisas políticas), alegorias (o caboclo matando a cobra, os rios do Estado da Bahia) e metonímias (o caboclo apresentado como símbolo da nação inteira que se liberta, as caboclas representando a participação feminina na guerra da independência, assim como a mulher brasileira). O pedestal da coluna compõe-se de quatro faces. Na primeira, destaca-se do pedestal de mármore uma cabocla numa postura de desafio, o olhar fixo no horizonte, armada com uma lança e um escudo no qual estão gravadas as palavras que foram pronunciadas no Ipiranga ("Independência ou morte"), e que marcam o início do levantamento da colônia contra a metrópole. Essa cabocla é Catharina Paraguaçu, a índia-mãe de Salvador, que exibe essas palavras históricas do 7 de setembro de 1822 (a independência do Brasil é atingida definitivamente depois da libertação de Salvador e do Recôncavo). O arquiteto da coluna superpõe dois fatos históricos não contemporâneos, em uma associação artificial que lhe permite atestar a importância da Bahia no processo da independência. Mais uma vez, trata-se de uma construção, dessas que misturam os fatos históricos e as representações, e fazem parte das "histórias de índios".

Há também uma segunda cabocla, simetricamente oposta a Catharina Paraguaçu e que tem nos seus braços uma bandeira: "com vigor, que representa a Bahia, proclamando a sua liberdade". (O DOIS..., 1997, p. 13) As duas mulheres têm uma atitude orgulhosa e decidida, de desafio; os cabelos estão soltos, a testa cercada por uma coroa de penas. A segunda cabocla representa a Bahia. Mais uma vez nós estamos em presença daquela representação que associa uma mulher a uma terra : à terra do Recôncavo, à terra de Salvador. Nos demais lados do pedestal encontramos

as alegorias do rio São Francisco e do rio Paraguaçu: duas estátuas encostadas à base da coluna representam esses dois rios da Bahia. Ao redor das estátuas estão faunos, índios, pirogas.

Em resumo, há uma coluna dominada por um "índio",[15] simbolizando o Brasil libertando-se do jugo colonial (o Índio mata com sua lança a cobra, que significa Portugal), aos pés da coluna estão esculpidas as duas caboclas que testemunham o vínculo existente entre uma mulher, uma terra e seus habitantes. Esse vínculo à terra é acentuado pela presença dos dois rios que lembram a condição da inscrição física, necessária à constituição de uma identidade baiana, pois brasileira. Aos quatro cantos do pedestal estão dispostos, em desordem, troféus e objetos indígenas, assim como folhagens, todos amontoados. De novo, há essa tentativa de tornar sua a terra, inserindo-se nela, dessa vez de uma maneira oficial, sem as heranças da metrópole.

As elites do século dezenove criaram uma produção artificial que caracteriza a nacionalidade brasileira. O caboclo virou o símbolo de uma cidade em busca de uma identidade, a tal ponto que algumas autoridades propuseram, mais uma vez, em 1922, o caboclo para representar o Estado da Bahia. Tratava-se da construção de um monumento destinado a comemorar o centenário do Grito do Ipiranga. O arquiteto responsável pelo projeto mandou a cada um dos Estados brasileiros uma carta, a fim de saber quais eram os desejos de cada um deles relativamente à sua figuração no monumento. Nós temos duas respostas exemplares. A primeira emana de um sócio do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, (um senhor de nome Câmara) que escolheu a imagem do caboclo da coluna do Dois de Julho (REVISTA..., [s. d.], p. 229):

> O caboclo, o índio das selvas baianas, foi a figura simbólica escolhida para representar a síntese de uma reivindicação regional, consubstanciando o valor, a força, a justiça, a coerência de um direito. Ele é a individualidade de uma verdade representativa de sua influência valiosa na complexidade de todos os fatores da nossa formação genérica, desde as selvas daqueles tempos até a expansão democrática da época presente.

Outro sócio desse Instituto, o senhor Boccanera, deseja representar o Estado da Bahia por "uma indígena cristianizada, seminua e genuflexa, aconchegando no seu seio uma cruz." (REVISTA..., [s. d.], p. 229).

---

[15] Em 1895, ano de inauguração do monumento, podia-se ler, na brochura escrita pelo engenheiro responsável pelos trabalhos, que a estátua do topo da coluna é chamada pelo termo 'índio' e não 'caboclo'.

Em 1995, por ocasião do centenário de inauguração da coluna do Dois de Julho, pode-se ler as palavras de Cid Teixeira (BITTENCOURT, 1995, p. 7-8), então presidente da Fundação Cultural da cidade de Salvador (Fundação Gregório de Mattos) para quem a escolha do caboclo como figura emblemática "era -e é- sobretudo um ato de afirmação [...] Era preciso ser índio para se afirmar como brasileiro [...] o caboclo é a Bahia". Ele afirma também que "o caboclo e a cabocla são santos da Bahia". No prefácio desse mesmo folheto, a prefeita de Salvador à época, Lídice da Matta, reproduz esse esquema da identidade aleatória, cujas virtudes mutantes, nós pudemos destacar até então. Dessa vez, trata-se, por sua voz, de uma proclamação oficial. O caboclo não é somente uma homenagem da cidade aos heróis da independência, ele passa a ser "antes de tudo, a afirmação da identidade, da nacionalidade e símbolo da liberdade, aspiração maior de nosso povo". (BITTENCOURT, 1995, p. 5) Através desse discurso, o caboclo não aparece apenas como a maior figura histórica da identidade baiana, mas passa a ser o símbolo de lutas sociais e políticas em uma cidade, em que as discriminações econômicas e raciais aparecem algumas vezes de maneira excessiva.

Nós temos aqui um exemplo da reelaboração do conteúdo simbólico da figura do caboclo. A maleabilidade dos sentidos, a polissemia aberta do caboclo: as definições e as representações diversas que ele encarna atestam sua característica genérica, tal como destacamos acima. Ele é um ser no qual cada um pode encontrar o outro que ele procura nomear. É "o índio emplumado da iconografia brasileira" (TEIXEIRA 1995, p. 8), que empresta suas características físicas aos conteúdos semânticos, históricos e contemporâneos, que algumas vezes são reaproximados, outras, afastados.

A decisão de se edificar um monumento ao caboclo deve ser compreendido no quadro da procura e da afirmação da identidade baiana. No dia da festa do Dois de Julho, milhares de pessoas se encontram na praça, apesar de, às vezes, ignorar em que a festa comemora, assim como quem é o personagem dominando a coluna. Com efeito, várias pessoas se mostraram incapazes de identificar as singularidades da coluna e do seu personagem principal. Apesar disso, uma multidão espera no Campo Grande a chegada dos carros alegóricos do Caboclo e da Cabocla. Estamos, pois, confrontados com essa memória morta, existente, mas desativada, da qual nós destacaremos a presença, quando da análise das nomenclaturas populares e da toponímia. A coluna do caboclo passou a ser um objeto pertencente à história, ela é um verdadeiro lugar de memória cuja presença lembra anualmente a existência de um passado esquecido por várias pessoas que participam da festa. A comemoração anual impõe a sua lembrança.

A coluna do Campo Grande, pela diversidade das alegorias e das metonímias que valoriza, assim como pela superposição de fatos históricos não contemporâneos, ofere-

ce uma ilustração física da polissemia do caboclo. Pois, na sua acepção cívica, trata-se simultaneamente de um Índio, do ser baiano por excelência e de um herói fundador.

O desfile do Dois de Julho

A cada ano, desde 1824, comemora-se em Salvador a independência da Bahia. O dia dois de julho é considerado como a data principal do Estado. Esse dia é marcado por um desfile que segue os pontos da cidade que foram palco das principais batalhas da libertação. Nós vamos seguir o cortejo, que atravessa a cidade, insistindo na localização das feições ameríndias que acompanham o desfile.

Os carros alegóricos do Caboclo e da Cabocla são retirados do Pavilhão da Lapinha onde ficam guardados o ano todo pelo Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. O cortejo sai, pela manhã, do Pavilhão da Lapinha, bairro da Liberdade, para atingir o Campo Grande, depois de algumas horas de caminhada através dos bairros da Liberdade, do Santo Antônio e do Pelourinho. O desfile conduzirá os carros alegóricos do Caboclo e da Cabocla. Ao final da manhã, os carros param na Praça da Sé sob um abrigo feito de flores e palmeiras. Depois da missa celebrada na catedral vizinha, os carros seguem de novo o seu caminho. Dessa vez, eles param somente depois de ter chegado ao Campo Grande, onde então ficarão até o cinco de julho, debaixo de refúgios semelhantes aos edificados na Praça da Sé. Em todo o percurso, as ruas são decoradas com as cores nacionais, o verde e amarelo e, à entrada de cada bairro, o olhar põe-se em diversas esculturas de madeira representando vários Ameríndios, também associados às cores nacionais.

Foi em 1824 que apareceu o carro do Caboclo, que vem carregando nas costas uma aljava cheia de flechas e segurando na mão esquerda a bandeira do Brasil. O Caboclo bate com uma lança em uma cobra. Ainda sobre o carro do Caboclo, este foi construído a partir:

> De uma carreta arrancada aos lusitanos nas arremetidas de Pirajá improvisam um carro emblemático, enfeitam-no de folhagens brasileiras que cercam a figura de um velho caboclo, descendente em linha reta dos aborígenes, os arrimos brasileiros da tríplice estirpe que gerou o nosso povo. (REVISTA..., 1918, p. 316).

Em 1846, o carro da Cabocla se juntou ao carro do Caboclo. A Cabocla é considerada como o símbolo da "hospitalidade da mulher brasileira" (JORNAL, 1969).

Essa Cabocla representa Catharina Paraguaçu, que acolheu o náufrago Diogo Álvares. A Cabocla, mais pacífica do que o Caboclo, possui um brasão no qual está inscrito o grito da independência. Ela carrega também a bandeira do Estado da Bahia. Ainda hoje todo o desfile (carros, refúgios[16] e ruas) guarda, na profusão das palmeiras, as marcas do nativismo. Todos os caminhos pelos quais passa o cortejo são decorados de flores e folhagens, e as casas estão ornadas de palmeiras. Esse mundo vegetal endógeno, às vezes associado aos animais brasileiros (Tucano, Arara), figura como uma das singularidades que distingue o Brasil da antiga metrópole.

O desfile do Dois de Julho é anunciado pela imprensa e pela equipe municipal como uma festa cívica. Nesse sentido, são convidados a participar os mais diversos grupos que constituem a população de Salvador. Nós assistimos a uma superposição de tipos quando desfilam uns após os outros: cavaleiros inteiramente vestidos de couro (os encourados de Pedrão), fanfarras de colégios da cidade, os batalhões da marinha, do exército e da aeronáutica, os representantes do candomblé, um personagem coberto por penas, arco e flechas, o carro da Cabocla, a maioria política, um caminhão que toca velhas marchas militares, os representantes da terceira idade, o carro do Caboclo, a bandinha do exército, um grupo de cavaleiros, os partidos de oposição, uma escola de capoeira... e, enfim, fechando o cortejo, o povo.

Esse cortejo heteróclito acompanha os carros alegóricos através das ruas marcadas pelas reminiscências ameríndias, incluindo em seu seio, definitivamente, apenas poucos elementos ameríndios contemporâneos. Mesmo se esse personagem coberto de penas e de colares de pérolas se considera como descendente de caboclos, ele reconhece que sua principal motivação é se vestir dessa maneira, tanto durante o carnaval, como durante o desfile do Dois de Julho.

Em 1993 e 1994, por iniciativa da atual Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) alguns Índios Kiriri participaram do desfile (ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO, 1993, 1994). A ANAI pretendia dar um sentido à palavra 'caboclo', desprovido de uma verdadeira identidade étnica. Assim, apesar do caboclo, herói do Dois de Julho, possuir vários atributos e traços indicando uma autoctonia, trata-se de uma autoctonia genérica construída pelas elites e destacada de toda realidade propriamente ameríndia. Para a ANAI-BA, era conveniente colocar esses traços indígenas genéricos do índio-símbolo em relação aos ameríndios verdadeiros, contemporâneos da sociedade baiana moderna. Essa articulação tinha por primeiro objetivo propor uma representação do ameríndio concorrente com a representação

[16] Abrigos construídos em folhagens e madeira, que acolhem os carros alegóricos na Praça da Sé e no Campo Grande.

oficial desse Índio ideal. O segundo objetivo dessa confrontação com a sociedade nacional era o de dar a possibilidade aos Ameríndios de expor suas reivindicações culturais e territoriais. A tentativa da ANAI de fazer as comunidades ameríndias participarem do desfile foi abandonada nos anos seguintes, já que a prefeitura recusou as verbas para o transporte e alojamento dos membros dessas comunidades.

A vontade da ANAI de propor uma imagem concorrente com a veiculada pelo caboclo genérico, o Índio oficial da prefeitura, destaca o caráter inventado dessa comemoração. Supomos que ela constitui um bom exemplo de uma "*inventing tradition*"[17] (HOBSBAWN, 1983), forjada pelas elites do século XIX na busca de uma identidade nacional brasileira. Essa tradição inventada estabelece, por um dia, a coesão social a mistura e a superposição de tipos representados durante o desfile constróem o ser baiano, mas também legitima a existência das instituições (exército, prefeitura). A coluna e o desfile procuram construir uma situação política ideal, integradora, que encontra sua ressonância na figura do caboclo.

Existem hoje em dia em Salvador vários espaços culturais que fazem do Índio sua figura central. Esses espaços têm um lugar de destaque na cultura popular baiana.

Vimos como certa imagem do Índio foi o resultado de uma construção política. Esse Ameríndio veicula uma imagem única, ele não integra a multiplicidade de culturas ameríndias, e foi utilizado a fim de fundar uma identidade baiana, e legitimar a existência de uma diferença irredutível com a cultura herdada da metrópole.

REFERÊNCIAS

[Sem título]. [16—]. 1 epitáfio.

AMOROSO, Marta Rosa; SÁEZ, Oscar Calavia. O indianismo em Gonçalves Dias e Capistrano de Abreu. In: GRUPIONI, B. (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília, DF: MEC; MARI; UNESCO, 1995.

ANAIS do Arquivo Público do Estado da Bahia, Bahia: Imprensa Oficial, 1918, v. 3.

ANAIS do Arquivo Público do Estado da Bahia, Bahia: Imprensa Oficial, 1923, v. 11.

AZEVEDO, Thales de. **O povoamento da cidade de Salvador**. Salvador: Tipografia Beneditina, 1949.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO. **Boletim**, Salvador, n. 7, 1991.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO. **Boletim**, Salvador, n. 12, 1993.

---

[17] Nossa tradução: "tradição inventada".

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO. **Boletim**, Salvador, n. 13, 1994.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO. **Boletim**, Salvador, n. 14, 1994.

BASTIDE, Roger. **Images du Nordeste mystique en noir et blanc**. Paris: Actes Sud, 1995.

BITTENCOURT, Alexandre. **O caboclo do Campo Grande**. Salvador, Prefeitura Municipal de Salvador; Fundação Gregorio de Mattos, 1995.

BOYER-ARAÚJO, Véronique. De la campagne à la ville: la migration du caboclo. **Cahiers d'études africaines**, Paris, n. 125, p. 109-127, 1992. Spécial Amériques Noires.

O DOIS de Julho, a festa mais popular do País. A Tarde, Salvador, 3 jul. 1997. p. 1.

EDELWEISS, Frederico. **Tupis e Guaranis, estudos de etnonímia lingüística**. Salvador: Museu da Bahia, 1947.

EDELWEISS, Frederico. **Estudos Tupi e Tupi-Guarani**. Rio de Janeiro: Liv. Brasileira. 1969.

EDELWEISS, Frederico. **José de Alencar**. Salvador: Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia, 1979.

EDELWEISS, Frederico. **A antroponímia patriótica da independência**. Salvador: Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia. 1981.

EDELWEISS, Frederico. Os nomes das buzinas Tupís de Gonçalves Dias comparados com os referidos por outros autores. **Cultura**, Salvador, ano 1, n. 1, p. 27-30, 1988.

HOBSBAWN, Eric. **The invention of traditions**. Cambridge: [S. n.], 1983.

JORNAL DA BAHIA. Salvador, 2 jul. 1969.

JORNAL DA BAHIA. Salvador, 2 jul. 1973.

MATTOSO, Katia de Queiros. **Bahia século XIX**: uma província no Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa Etno-Histórico**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1987.

OTT, C. F. Os elementos culturais da pescaria baiana. **Boletim do Museu Nacional, Nova Série**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 1-67, 1994.

PAGDEN, Antony. **The fall of natural man**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

PEIXOTO, Adriano. A causa do Dois de Julho. **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**, Salvador, n. 67, p. 192-208, 1941.

REVISTA DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. Salvador, p. 316, 1918.

REVISTA DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. Salvador, n. 67, p. 198, 1941.

REVISTA DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. Salvador, [s. d.].

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. A festa de Dois de Julho e o 'lugar' do índio. **Cultura**, Salvador, ano 1, n. 1, p. 153-159, 1988.

SAMPAIO, Theodoro. **O tupi na geografia nacional**. Salvador: Câmara Municipal, 1955.

SAMPAIO, Theodoro. A figura simbólica da Bahia. **Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**, Salvador, n. 45, p. 227-233, 1919.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: SarahLetras, 1995.

TEIXEIRA, Cid. Introdução. In: BITTENCOURT, Alexandre Freire Maia. **O caboclo do Campo Grande**. Salvador: Prefeitura Municipal de Savador, 1995. p. 7.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Xeto, marromba, xeto!: a representação do índio nas religiões afro-brasileiras. In: GRUPIONI, Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1994.

TRIUNFO DOS CABOCLOS

Ordep Serra

Focalizarei neste artigo um ritual que se desenvolve no domínio secular, mas possui também uma dimensão religiosa e tem a oposição sagrado x profano como um dos elementos de sua estrutura. Em princípio, ele pode ser classificado como um "rito cívico": envolve a celebração de uma data considerada, tanto popularmente como em termos oficiais, um marco da história política de um Estado, de um país. Trata-se do Dois de Julho: é quando se festeja o término (ocorrido em 1823) da guerra que libertou a Bahia e separou em definitivo o Brasil de Portugal. Como em todo o território nacional, a Independência do Brasil é oficialmente comemorada na Bahia no dia Sete de Setembro, data que corresponde à de sua proclamação, ocorrida em 1822. O Dois de Julho é um feriado apenas estadual. No entanto, muitos baianos valorizam esta festa mais do que a outra, e nela participam com maior entusiasmo.

Estudiosos desse tipo de rito já notaram que a comemoração de grandes festas cívicas costumam seguir um de dois padrões, em larga medida opostos. Em um caso, predomina o formalismo cerimonial: atos solenes que as autoridades protagonizam constituem a essência dos festejos, e neles se veem acentuados os valores da hierarquia e da ordem, através de demonstrações da força do aparelho estatal, realizadas com o mais ostensivo apelo a símbolos de poder. Nesse tipo de festa cívica, o povo quase que só participa como espectador. Para dar um exemplo bem curioso, é o que se verificava na antiga URSS, na comemoração do aniversário da Revolução Soviética. Já no outro modelo de comemoração cívica, a nota dominante é dada pela expressão informal, espontânea, do regozijo popular, manifesto de forma lúdica, às vezes um tanto carnavalesca: prevalece então a *communitas* sobre a *estrutura*.[1] É o que ocorre, por exemplo, na festa francesa do 14 *juillet*, nas comemorações da Tomada da Bastilha.

[1] No sentido em que estes termos são usados por Turner, 1974.

Essa distinção não se coloca em termos absolutos. A programação de festejos do primeiro tipo pode incluir, secundariamente, elementos capazes de favorecer uma participação popular menos passiva, e os do segundo tipo não excluem de forma necessária as cerimônias em que a autoridade, a hierarquia, os poderes do Estado se manifestam. Mas então elas ficam longe de constituir o foco do ritual.

Na Bahia, os dois modelos referidos se acham bem representados pelas celebrações do Sete de Setembro e do Dois de Julho, respectivamente.

O Sete de Setembro se comemora com um grande desfile militar, em que as autoridades têm posição de destaque, alojadas num palanque, enquanto o povo fica à margem – separado, por um cordão de isolamento, da avenida onde marcham as tropas – e abaixo, com relação ao plano elevado em que se colocam os mandatários. Na passagem pelo palanque, as tropas voltam-se em sua direção para saudar as autoridades, e só a elas se dirigem.

Na festa baiana do Dois de Julho, a celebração da Independência compreende:

a) um préstito em que autoridades e povo se misturam, e em que também desfilam tropas, tanto efetivas como "representadas";
b) cerimônias cívicas realizadas com intensa participação popular;
c) manifestações cívicas populares, não programadas oficialmente;
d) cerimônias cívico-religiosas programadas, com intensa participação popular;
e) atos religiosos não programados oficialmente;
f) folguedos populares programados e não programados.

Antes de passar a um breve exame desse complexo ritual, devo referir-me a colocações teóricas que balizaram notáveis estudos antropológicos sobre festas nacionais brasileiras: refiro-me a ensaios de Roberto da Matta (1973, 1979). Destaco um seu livro já clássico (1979), onde se encontra uma análise das "nossas formas rituais básicas": festejos carnavalescos, paradas e procissões.

DaMatta identifica o carnaval como "um rito e uma festa da desordem", ao tempo em que assinala o Sete de Setembro como "um drama patrocinado pelas Forças Armadas e uma festa da ordem" (MATTA, 1979, p. 202); a ambos opõe os ritos "controlados pela Igreja, onde existe um claro compromisso entre hierarquias e liberdades individuais". (MATTA, 1979, p. 202) É assim que, segundo ele, se delineia um "[...] triângulo de dramatizações, todas elas essenciais na definição de nossa identidade social enquanto brasileiros". (MATTA, 1979, p. 202) A cada um dos "dramas" referidos, o antropólogo faz corresponder um dos três padrões do famoso esquema browniano de atitudes, que distingue, na interação de pessoas e

grupos (segundo praxes “consagradas”), as jocosas, as de respeito e as evitativas.[2] Além disso, DaMatta correlaciona os ritos em questão com:

a) as referências tipológicas legíveis na indicação das classes de atores, protagonistas desses “dramas”, segundo o modo como eles se identificam: foliões – soldados – fiéis;

b) os tipos humanos fundamentais destacados na nossa ideologia das “três raças”: o branco, o índio, o negro;

c) certas figuras paradigmáticas, caracteres clássicos da mitologia nacional, cada uma delas vista como representante de um *éthos*: malandro, caxias, santo;

d) os rótulos estereotípicos que se aplicam popularmente aos modelos de conduta referidos nesses paradigmas.

Para sintetizar-lhe as colocações, resumirei num quadro muito simples as correspondências indicadas por DaMatta entre esses dramas, protótipos, fenótipos, arquétipos e estereótipos[3] manipulados pela ideologia brasileira:

D.	**P.**	**F.**	**A.**	**E.**
Carnavais	foliões	índio	Malandro	marginais (“índios”)
Paradas	soldados	branco	Caxias	“quadrados” (“caxias”)
Procissões	fiéis	negro	Santo	romeiros (“renunciadores”)

Não vou fazer aqui a crítica direta desse caprichoso esquema de DaMatta, que já discuti em outra oportunidade[4]. Passarei de imediato ao exame do rito do Dois de Julho, cuja análise há de sugerir uma apreciação do modelo acima descrito, sem que seja necessária maior discussão.

DOIS DE JULHO: O SUCESSO E A FESTA

Num livro chamado significativamente *O dia em que o povo ganhou,* Joel Rufino dos Santos (1979) chama a atenção para o fato de que a Independência do Brasil só se tornou efetiva depois da derrota das tropas lusitanas de Madeira de Mello, que

[2] Cf. Radcliffe-Brown, 1997.

[3] DaMatta não usa esses termos: eu é que estou recorrendo a eles, para facilitar a esquematização.

[4] Cf. Trindade-Serra e Capinan, 1981.

ocupavam Salvador e foram forçadas a abandonar esta cidade no 2 de julho de 1823, fugindo por mar, rumo à Europa. O general português Madeira de Mello tinha sido nomeado, em princípios de 1822, para o comando das forças da Província, em substituição a um brasileiro. Isto acirrou os ânimos dos nativos, já acesos em contínuas disputas com os "marotos": desde 1821, os baianos viviam mais ou menos insurretos contra a metrópole. Madeira de Mello não reconheceu a proclamação de Dom Pedro I, de 7 de setembro de 1822, e manteve a Bahia submetida a Portugal por mais dez meses. A luta para expulsá-lo daqui teve como cenário todo o Recôncavo baiano.

Joel Rufino sublinha o paradoxo do esquecimento a que se relega, nas comemorações da Independência e na historiografia oficial brasileira, a guerra de libertação do país: minimiza-se assim a participação das massas populares no processo emancipatório:[5] privilegia-se, em vez disso, o momento quase mágico do brado do Ipiranga, que faz a liberdade soar como uma outorga. Rufino observa ainda que isso é de regra em nossa história oficial, onde, quase sempre, o povo figura apenas como espectador de *beaux gestes* decisivos, feito o da Princesa Isabel.

A entrada das tropas vitoriosas em Salvador, a 2 de julho de 1823, foi um verdadeiro triunfo, que já se começou a comemorar no ano seguinte, com uma grande marcha festiva. De acordo com os documentos da época,[6] os patriotas então levaram em desfile uma carroça tomada aos portugueses na batalha de Pirajá e decorada com ramos de plantas nacionais (café, cana de açúcar e fumo). Nela transportaram, como símbolo vivo da nova nacionalidade, um velho caboclo, um mestiço de sangue índio. Em 1826, o escultor Manoel Ignácio da Costa fez a estátua do Caboclo que até hoje se conserva no panteão da Lapinha, no carro alegórico construído pelo mesmo artista – um carro que tem as rodas do veículo arrebatado aos portugueses, usado no primeiro desfile. A estátua representa um índio altivo, vestido com saiote e capacete de penas, calcando sob os pés uma serpente que ele alanceia, enquanto, com a mão direita, empunha a bandeira do Brasil. A serpente, rodeada de troféus de guerra, representa a tirania portuguesa.

Em 1846, o Tenente General Soares de Andréia, Presidente e Comandante das Armas da Província da Bahia – um lusitano de nascimento, naturalizado brasileiro – fez de tudo para extinguir o desfile do Caboclo. Argumentava que era uma humilhação para os portugueses aqui residentes, integrados na sociedade do novo Império, e muitos deles casados com brasileiras, ver representada sua nação por um

[5] Aliás, como ele também mostra, já os próprios chefes das forças libertadoras e as classes por eles representadas viram com receio essa participação, esforçando-se por mantê-la em limites compatíveis com seus interesses de novos amos.

[6] A propósito, cf. Verger, 1981, p. 109-11.

réptil esmagado. Providenciou para que a discutida estátua fosse substituída pela de uma Cabocla, representando Catarina Paraguaçu,[7] a empunhar a bandeira nacional na mão esquerda e, na mão direita, uma flâmula com o dístico "Independência ou Morte". Assim foi feito. Mas um grupo de veteranos da Guerra da Independência opôs-se aos planos de Soares Andréia para alijar o Caboclo: juntou-se ao desfile com o seu carro alegórico resgatado. O resultado final é que hoje os símbolos da liberdade cultuados no Dois de Julho formam um par: o Caboclo e a Cabocla.

As comemorações do Dois de Julho não se limitam ao festejo realizado nessa data, nem ocorrem isoladamente. Ligam-se com outras que são promovidas nas cidades do Recôncavo Baiano onde se desenrolaram batalhas pela Independência, como Santo Amaro e Cachoeira. De Cachoeira parte o "fogo simbólico" (a tocha representando a virtude cívica dos antepassados) com o qual se acende uma pira em Salvador, num monumento à Independência situado na Praça Dois de Julho (mais conhecida como Campo Grande). Este monumento tem em seu topo, sobre uma coluna de bronze, uma estátua, no mesmo metal, de um índio que fere com a lança um dragão. No patamar donde a elevada coluna se ergue, e a que levam alguns degraus de mármore, distribuem-se, à volta desse eixo, outras estátuas menores, de bronze também, que representam (através de alegorias) batalhas, locais e cidades com renome na Guerra da Independência. O fogo simbólico trazido de Cachoeira é transportado por atletas que refazem o itinerário das tropas libertadoras; chega a Salvador no dia 1 de julho. Esse dia é dedicado a preparativos da pompa maior, à ornamentação do Panteon da Lapinha e dos carros alegóricos dos Caboclos. No Dois de Julho, parte da Lapinha o cortejo integrado por corporações militares, autoridades, colegiais uniformizados na típica formação de parada, além de elementos fantasiados como heróis da guerra de libertação e pessoas do povo que tomam parte no desfile, acompanhando os Caboclos.[8] No percurso, que repete a marcha triunfal das tropas libertadoras, costuma-se

---

[7] Catarina Paraguaçu vem a ser a índia que foi desposada pelo português Diogo Álvares, um dos primeiros lusitanos a estabelecer-se nas terras onde seria fundada Salvador. Ele sobreviveu a um naufrágio nas águas da baía de Todos os Santos e foi bem acolhido pelos índios, casando-se com a filha de um chefe tupinambá. Ela tomou o nome de Catarina no batismo, e chegou a ser levada a Lisboa pelo marido, sendo apresentada à Corte. Foi penhor de uma aliança que muito valeu aos colonizadores portugueses... Sim, tivemos a nossa Pocahontas. É bem clara a intenção político-ideológica de Soares Andréa na sua tentativa de substituir o Caboclo pela Cabocla: ele evidentemente se sentia português e queria submetidos os nativos, como submissas, na sua ideologia, eram as esposas aos senhores maridos: queria reduzir a Independência "às devidas proporções" – como também o quis Dom Pedro I, que procurou privilegiar os lusitanos em tudo, no Império por ele fundado... e por isso entrou em choque com os nativistas, repetidas vezes, acabando no impasse que determinou sua abdicação.

[8] Anos atrás, integravam o préstito vários outros carros alegóricos com cenas alusivas ao drama da Independência.

fazer alto em diversos pontos (como, por exemplo, nos Perdões, no Boqueirão, no Convento da Lapa) onde transcorreram lances históricos significativos. Aí acontecem discursos e (às vezes) pequenas representações. Na estação que se faz diante do Convento da Lapa, por exemplo, é de praxe homenagear a abadessa Joana Angélica, ali martirizada pelas tropas de Madeira de Mello, quando defendia a inviolabilidade do santuário.[9] (Atores por vezes encenam este martírio). Em vários outros desses lugares históricos, autoridades, políticos, oradores do povo fazem pronunciamentos.

Em geral, o desfile do Dois de Julho tem início às oito horas da manhã, e se processa em duas etapas. A primeira se conclui com uma estação na Praça da Sé, onde os carros alegóricos são colocados em cabanas cobertas de palha de coqueiro com este fim armadas. Celebra-se então um *Te Deum* na catedral, usualmente às dez horas da manhã; e só à tarde o desfile se refaz, seguindo, nesta última etapa, rumo ao Campo Grande, onde têm lugar novas solenidades, em frente ao monumento à Independência. Quando terminam as cerimônias cívicas (discursos, execução de hinos, hasteamento de bandeiras), o povo permanece na praça, entregue a vários divertimentos: dança-se ao som da música de pequenas orquestras, ou de alto-falantes; muitos assistem retretas e acompanham filarmônicas; formam-se também rodas de samba e de capoeira, como nas festas de largo. Os Caboclos são visitados e venerados em suas cabanas, armadas no local. À volta, grupos de fantasiados circulam e se exibem, famílias passeiam, crianças brincam no vasto jardim do Campo Grande, ou num pequeno Parque de Diversões aí armado, na ocasião; não faltam baianas de acarajé e ambulantes que vendem desde guloseimas e brinquedos (balões, cataventos de cartolina, zunidores de papelão etc.) a bandeirinhas do Brasil e da Bahia. No Dois de Julho, o movimento se estende à noite do feriado, mas as visitas aos Caboclos no Campo Grande se prolongam até o dia 5, quando eles retornam, em seus carros alegóricos, ao Panteão de Pirajá. São então acompanhados por um cortejo menor, descontraído, informal e animado.

O CORTEJO E SEUS SENTIDOS

Como é fácil ver, a festa do Dois de Julho recapitula a marcha triunfal de um exército libertador e envolve um desfile de tropas e de estudantes uniformizados que evoluem à maneira de militares: constitui uma parada, sem dúvida alguma... mas um

[9] Os portugueses invadiram o convento à procura de "rebeldes", adeptos da causa brasileira. Quando exigiram o ingresso, a abadessa postou-se à porta com os braços abertos, dizendo que ali só entrariam passando por cima de seu cadáver. Um soldado lusitano então a golpeou no peito com uma baioneta, matando-a.

tanto atípica, pois o povo toma parte no préstito, que envolve ainda a participação de fantasiados e o transporte de carros alegóricos. As autoridades misturam-se ao povo, sem sobrelevar-se ou destacar-se do préstito, nem da multidão que ele incorpora. Não protagonizam o rito nem o controlam totalmente: muito dos seus aspectos políticos lhes fogem às rédeas – tanto que, às vezes, a participação no desfile do Dois de Julho se constitui numa dura prova para os governantes: há mesmo uma tradição arraigada que faz dessa festa o espaço privilegiado de campanhas cívicas autônomas, quase sempre contestatárias. A tradição das contestações[10] por vezes levou os governantes a proibir o festejo... Quiseram mesmo suprimir o rito do Dois de Julho, substituí-lo de todo pelo do Sete de Setembro.[11]

No Dois de Julho, durante a caminhada cívica, políticos de diferentes facções disputam aplausos, ou os promovem, através de suas claques, que se empenham também em vaiar os adversários. Para os candidatos, é quase um torneio... Então acontecem ainda manifestações de diversos segmentos organizados da sociedade civil, de movimentos políticos novos, de grupos religiosos e filantrópicos, de ONGS etc.[12]

Em suma, o rito do Dois de Julho envolve uma parada, mas não se cinge a desfile militar, nem a promoção do Governo. O povo participa do cortejo, assim como as autoridades. O Estado não é o senhor do rito, que tem espaços de contestação e de

---

[10] Em 1991, por exemplo, os *punks* baianos desafiaram a polícia, exigindo o direito de participar do préstito do Dois de Julho. Foram reprimidos, mas tiveram o apoio do povo: conseguiram um êxito notável... Na mesma ocasião, os populares garantiram a manifestação do Movimento dos Meninos e Meninas de Rua, que denunciavam maus tratos sofridos e o descaso do Governo para com as crianças marginalizadas: as autoridades desistiram da repressão ensaiada, diante da evidência de que o cortejo cívico podia degenerar num grande tumulto.

[11] Ainda hoje, de vez em quando, a coisa esquenta. Em 1991, o então Governador da Bahia, Antônio Carlos Magalhães, junto com o Prefeito de Salvador, Fernando José, levaram uma estrondosa vaia nessa bela efeméride, por todo o percurso do cortejo cívico. Em 1994, nas mesmas circunstâncias, deu-se um furioso bate-boca entre o dito Governador e a Prefeita Lídice da Matta; a querela envolveu os respectivos séquitos num pequeno tumulto, pontuado por muitas vaias de lado a lado. Em 1996, a imprensa registrou com elogios a conduta civilizada do Governador Paulo Souto na festa: isso chamou a atenção, foi uma grata surpresa.

[12] Décadas atrás, tinha presença marcante na festa o Major Cosme de Farias, que desfilava portando uma faixa com os dizeres: "Abaixo o analfabetismo". Era aplaudido por todos. Tornou-se uma figura tradicional do desfile. O título do Major era uma homenagem do povo a um homem respeitado por seu trabalho em favor da gente pobre, que ajudava os desvalidos de diversas formas, mas sobretudo atuando como rábula em defesa dos presos carentes. A tradição dessas campanhas na efeméride baiana vem de longe: a mais antiga associação abolicionista da Bahia, a Sociedade Dois de Julho, aproveitava a grande comemoração para desenvolver suas propagandas.

manifestação autônoma da sociedade civil. Não se pode dizer que o Dois de Julho constitui uma "festa da ordem". Ela pode mesmo tornar-se tumultuada.

O desfile desse dia de pompas tem estações marcadas dramaticamente: tem qualquer coisa de uma romaria, de uma "via-sacra" cívica – em princípio jubilosa, mas com momentos patéticos (como na frequente encenação do martírio de Joana Angélica). Então um sucesso histórico é reelaborado em mito heróico: o evento celebrado constitui-se em paradigma do festejo.[13] Através da dramatização ritual que o reatualiza, verte-se o sucesso celebrado no plano da sincronia. Essa reconstrução da história investida de um sentido mítico dá-se de maneira "consagradora": através de discursos celebrativos, orações que formalizam o culto cívico aos antepassados libertadores. Note-se ainda que a primeira etapa do singular desfile conclui-se numa igreja, e que ele envolve o transporte de imagens: as estátuas do Caboclo e da Cabocla, que uma grande parte do povo considera santos, segundo mostram os seguintes fatos:

a) na véspera da festa, alguns populares que visitam o Panteon entram em transe assistindo à preparação dos carros alegóricos onde essas estátuas vão ser transportadas;

b) o solene *Te Deum* celebrado na catedral de Salvador na manhã do Dois de Julho veio a ser conhecido nos meios populares como "a missa do Caboclo";

c) muitas pessoas que vão ao Campo Grande, nesse dia e nos seguintes, visitar "os donos da festa" (os Caboclos são assim considerados por uma parte expressiva da população) aproveitam a ocasião para fazer-lhes rogos e promessas, queixar-se de aflições e pedir-lhes remédio;[14]

d) os Candomblés de Caboclo da Bahia consideram o Dois de Julho a sua data magna religiosa — e inúmeros outros terreiros de diferentes nações a destacam como "o dia dos Caboclos".

Mas se é verdade que o rito do Dois de Julho tem características de parada e de procissão, não é menos certo que inclui traços carnavalescos. Quando uma pessoa tem uma atitude exagerada, bizarra, espalhafatosa, os baianos costumam dizer que ela "fez um carnaval"... ou "aprontou um dois-de-julho". Conforme explica o Professor

---

[13] Por exemplo: como, no dois de julho de 1823, as freiras do Convento da Lapa ofertaram uma coroa de flores ao General Lima e Silva, comandante das tropas libertadoras, até há pouco as monjas costumavam repetir de modo simbólico a oferenda, coroando uma estátua do mesmo cabo de guerra, na data cívica, na passagem do cortejo.

[14] Esta é a origem da expressão baiana "chorar no pé do caboclo".

José Calazans Brandão da Silva (1973, p. 6), "*Fazer um Dois de Julho* designa alguma coisa festivamente espetacular..."

Por outro lado, no préstito e em muitas das etapas da comemoração dessa efeméride exibem-se pessoas fantasiadas. Os batalhões dos *Encourados* e o dos *Periquitos,* imitando combatentes da guerra gloriosa, dão um colorido muito vivo ao cortejo do triunfo: os *Encourados* apresentam-se com trajes de vaqueiros, os *Periquitos* com a vistosa farda verde, toda bizarra... Às vezes, colegiais desfilam com trajes emplumados que imitam os dos Caboclos, e o modo como desfilam sugere um compromisso entre a marcha e o samba. Não falta quem se vista de Maria Quitéria — uma heroína da Guerra da Independência que se alistou como soldado e lutou contra as tropas de Madeira de Mello. Há também os grupos que se chamam de tribos e se apresentam com os clássicos trajes "de índios" (cocares, saiotes, pulseiras e tornozeleiras feitas de penas, coladas em forros de papel e pano), cantando e dançando ao som de instrumentos de percussão, em ritmo de afoxé: são conhecidos ainda como "afoxés de caboclo".[15]

A carnavalização é mais explícita no derradeiro segmento do rito, no dia 5 de julho. Dá-se então o retorno dos carros do Caboclo e da Cabocla ao Panteon. O préstito da volta acontece sem a participação cerimonial das autoridades, sem desfile de tropas ou de colegiais, sem discursos, dramatizações ou rezas: o cortejo é formado apenas por populares e tende a tornar-se numa pequena folia, que às vezes inclui trios elétricos. O caráter informal e jocoso desse translado não é coisa nova. Ele já chegou a ser turbulento.[16]

---

[15] Um grupo, por vezes, se apresenta com todos os integrantes trajados feito cangaceiros, com "punhais", "fuzis" e "pistolas" de pau. Circulando na praça, eles costumam "assaltar" pessoas que, de repente, se vêem cercadas e "ameaçadas" de forma silenciosa por suas "armas". Essas vítimas logo lhes dão dinheiro, para fugir do embaraço. Trata-se de uma brincadeira carnavalesca...

[16] Explicando o significado da expressão popular baiana "Toque o carro pra Lapinha", Brandão da Silva (1973, p. 8-9) observa: "Quando se quer dizer que algo precisa ser feito de qualquer forma, que não se pode parar, lá vem a conhecida locução... Desde 1860, quando foi inaugurado o barracão da Praça da Lapinha, ali ficaram guardados os chamados 'carros emblemáticos', que são dois: o da cabocla e o do caboclo. Trazidos para o Terreiro de Jesus, algum tempo para o Largo de Santo Antônio Além do Carmo, atualmente para o Campo Grande, na manhã do 2 de julho, os caboclos voltam para o seu pavilhão geralmente no dia 5, com um acompanhamento deveras popular. Houve tempo em que o retorno dos carros não se fazia tranquilamente. Saídos do centro da cidade, começava pancadaria e corre-corre. Os responsáveis, porém, pela guarda dos carros, ciosos de sua responsabilidade, não paravam, não recuavam. Levavam os carros emblemáticos, fosse como fosse, até o lugar que lhes estava destinado. Mandavam, pois, tocar o carro pra Lapinha."

HERÓIS E SANTOS

O simbolismo do Dois de Julho joga de muitas formas com a oposição de sagrado x profano. Combina cerimonial (religioso, cívico) e folia. A ambiguidade dos elementos que se incorporam ao drama da festa mostra-se, às vezes, muito profunda, como acontece no caso dos afoxés. Entrevistando participantes de uma das "tribos" do Dois de Julho, vim a saber que a compunham pessoas ligadas a um Candomblé de Caboclo, do subúrbio de Paripe. Conforme eles mesmos dizem, os membros dessa tribo brincam no Dois de Julho; mas eles consideram sua brincadeira um dever religioso: fazem isso para agradar os Caboclos, que são divindades do seu culto. Por outro lado, eles distinguem com clareza a brincadeira da obrigação (que é como chamam o rito sacro): fazem uma diferença fundamental entre seu desempenho no contexto da festa cívica, quando desfilam em praça pública, e sua *performance* no interior das suas casas de culto. No espaço aberto da festa do Dois de Julho, eles apenas representam os divinos caboclos: não os incorporam, como fazem nas aldeias,[17] no contexto da liturgia sacra.[18]

No Campo Grande, no Dois de Julho, há um espaço por muitos considerado sagrado, estimado um verdadeiro templo pelos devotos dos Caboclos: o das cabanas onde ficam as estátuas festejadas. Em termos de simbolismo espacial, o espaço ao redor, onde se brinca, vem a ser-lhe oposto como domínio profano.

Essa festa aproxima o cívico e o religioso de modo muito significativo. A linguagem do rito cívico opera uma evidente transposição da retórica sacra. Os oradores do Dois de Julho nunca deixam de falar da imortalidade de seus heróis, do sacrifício dos antepassados, que derramaram sangue no altar da pátria... A data consagrada recapitula uma origem que se procura fazer sempre presente: então se presta um culto aos mortos ilustres, e os vivos assim afirmam sua identidade nacional – uma identificação extensiva aos pósteros que terão o mesmo sangue e o mesmo legado. As gerações se encontram na projeção mítica de uma sincronia ideal, consagradora. Uma equação simbólica correlaciona as duas formas do mesmo dom identificador: o sangue dos ancestrais se representa comunicado aos descendentes pela passagem natural da vida e também, de modo "imorredouro", no derramamento heróico: pelo sacrifício dos grandes antepassados. Assim, o elemento que simboliza a unidade genética em nossa ideologia do parentesco vê-se "espiritualizado" no discurso celebrativo: é o significante da liberdade, do valor cívico. Traduz-se numa espécie de sacramento. Os heróis antepassados assumem atributos semi-divinos, como pais e redentores do povo.

---

[17] Chamam-se aldeias os terreiros onde os caboclos são cultuados.

[18] Os termos que utilizo ("representar" e "incorporar") são dos informantes. É deles a distinção que refiro.

Este painel simbólico se completa com um esquema idêntico ao dos mitos de origem. A figura que centraliza o rito, o grande símbolo da identidade brasileira celebrado no Dois de Julho, é o índio: aquele que "já se achava na terra"[19] antes da chegada dos portugueses. Idealizado como puro, bom, senhor de um mundo paradisíaco, onde "antes" não havia desigualdades nem misérias, o nativo por excelência, o homem livre por natureza, o índio encarna assim o ideal nativista e libertário.[20]

Na retórica da mitologia cívica do Dois de Julho, a guerra de libertação se traduz em símbolos de poderoso apelo para o povo: o herói, do lado do bem (da liberdade e do direito) enfrenta o mal – a tirania – feito uma divindade em luta contra potências infernais. Não é difícil entender porque a figura do Caboclo foi prontamente santificada nos meios populares: sua figura de bom selvagem evoca a natureza, sagrada por princípio, e tem uma caracterização hierática: um dos santos mais queridos no Brasil vem a ser São Jorge, o matador do dragão, e os negros de diversas origens tinham em seu panteon deuses caracterizados como *Drachentöter.*

Acredito mesmo que o rito cívico do Dois de Julho teve grande importância na constituição de um *Kultbild* afro-brasileiro, teve influência na criação do repertório mítico, litúrgico e icônico do Candomblé de Caboclo. A data máxima dos fiéis desta religião já o indica – e também o culto que eles prestam às estátuas do Panteon da Lapinha.[21]

GALERIA

O rito do Dois de Julho envolve uma parada, mas está longe de ser uma festa da ordem patrocinada pelas Forças Armadas. Elas não o controlam. Nesse festejo, os militares não são sequer os protagonistas exclusivos da representação da bravura.

[19] Ou seja, no Brasil. Escutei muitas vezes esta expressão, usada por populares para caracterizar os índios: "quando os outros chegaram, eles já se achavam na terra. Os caboclos são os verdadeiros donos da terra".

[20] Recorde-se que era comum, nas primeiras décadas da vida política autônoma do país, patriotas trocarem nomes portugueses por outros derivados de línguas indígenas. Fizeram-no muitas famílias tradicionais. (Criou-se então o mito da "avó pegada a dente de cachorro", que muita gente continua a alegar). A literatura indianista do século passado contribuiu muito para essa mitologia, pois logrou uma popularidade extraordinária: permanecem atuantes até hoje valores e imagens que o indianismo propagou.

[21] O culto dos Caboclos não se limita ao rito que seu nome assinala de modo mais direto. Espalhando-se, a princípio, pelos terreiros angola e congo, bem cedo alcançou os santuários da liturgia jeje, e não demorou a dobrar a resistência dos terreiros nagô, que na maioria o incorporaram.

Celebra-se então uma vitória alcançada por tropas regulares, mas com a participação de grupos de combatentes não organizados nas suas fileiras. O exército português de Madeira de Mello foi muitas vezes atacado na base da guerrilha, por bandos civis, que incluíam pretos e mestiços. A "arraia-miúda" se empolgou com o mata-marotos, isto é, com as sortidas e emboscadas contra os lusitanos.[22] A celebração do Dois de Julho acentua essa participação de todo o povo na luta libertadora.

O discurso cívico pode estruturar-se de duas formas diferentes, de acordo com os interesses políticos dos envolvidos no festejo. Os conservadores sublinham a constituição de uma nova ordem, instaurada com a Independência, legitimadora dos regimes "autenticamente brasileiros". Falam da libertação como um acontecimento já ocorrido e encerrado. Os segmentos que reclamam direitos e propõem mudanças, assim como os oposicionistas (quando o governo é conservador) sublinham o sentido revolucionário dos ideais da Independência, e acentuam o imperativo da libertação, que apresentam como um projeto a concluir.

É inegável que estes últimos encontram no Dois de Julho um meio ritual propício a sua manifestação: pontuam-no atos políticos de ONGS, minorias, associações civis e grupos de militantes de diversos matizes: do Movimento Negro, do Grupo *Gay*, dos "Verdes" etc. Também os membros de partidos que se acham, à época, na oposição, empenham-se em fazer denúncias – através de faixas, cartazes, discursos etc. – no contexto do desfile do "Dia da Liberdade"; e até capitalizam a repercussão de eventuais reações de força do governo: no Dois de Julho, a repressão tem, para os mandatários, um ônus ineludível: é logo categorizada como sinal de tirania.

Na retórica oficial, destacam-se as figuras de comandantes como Labatut, Lima e Silva, João das Botas... Estes, porém, não são os mais lembrados pelo povo. Aos olhos dos populares, as figuras mais importantes do Dois de Julho são os Caboclos. Logo depois vêm Maria Quitéria, a mulher guerreira – espécie de Joana d'Arc baiana com *happy end* – e a freira mártir, a frágil abadessa que enfrentou os soldados portugueses com a cruz de seus braços, santificando a causa nativa. As duas ganharam traços mitológicos, fascinando o imaginário popular com o colorido ambíguo de seus vultos. Parecem vir das profundas de um mundo encantado – e representam muito bem os "poderes dos fracos". Ninguém esquece a moça belicosa que se travestiu de soldado e a virgem mártir indefesa cujo sangue (segundo crê o povo) assumiu um poder terrível, atraindo a ira divina contra os carrascos.

---

[22] O antigo "caminho de São Gonçalo" (bairro da Federação), hoje Avenida Cardeal da Silva, em Salvador, até a década de 50 (quando ainda não estava pavimentado, e era cercado de densa vegetação) chamava-se também de Mata-Marotos, em lembrança de emboscadas aí feitas contra os portugueses.

Nesse panteon em que índios e mulheres têm preeminência, destaca-se ainda um herói masculino, branco e militar, mas com qualquer coisa de extravagante: o Corneteiro Lopes. Ele foi consagrado por uma anedota cuja veracidade os historiadores põem em dúvida... mas difundiu-se muito, e criou raízes de realidade na memória popular.

A batalha de Pirajá custou a decidir-se. A crônica patriótica dramatizou essa passagem crucial, que ganhou uma dimensão extraordinária na imaginação dos baianos, graças, entre outros, a Castro Alves.[23] Pois bem... a anedota reza que, num momento grave dessa batalha, o Comandante das forças nacionais, já desanimado, deu ordens ao corneteiro para que tocasse a retirada; mas, em vez de obedecer-lhe, este saiu-se com outro toque, bem diferente: *Avançar cavalaria e degolar.* Ao ouvi-lo, imaginando que os brasileiros tinham recebido reforços, os portugueses entraram em pânico, romperam em debandada geral... e o Exército da libertação, cheio de entusiasmo, passou a perseguir os inimigos alucinados.

O mito atribui a vitória das tropas nacionais à desobediência criativa de um soldado, a um gesto de inversão que rompeu a hierarquia. Atribui o êxito da campanha libertadora a uma transgressão, à desobediência criativa de um (in)subordinado. De acordo com esse relato, quem decidiu a guerra foi um soldado músico, de arma sonora – o menos militar da tropa –, improvisando, num sopro de gênio, a força que faltava. O herói-artista pregou uma peça aos inimigos europeus, que derrotou com a imaginação, levando-os ao pânico e ao ridículo: usou de malandragem.

Vale a pena destacar um dado: neste caso, o papel de malandro é atribuído a um herói brasileiro branco e português de nascimento que derrotou marotamente os marotos.

Talvez o Corneteiro Lopes possa ser caracterizado, ao menos em certas versões de sua história, como uma figura liminal, símbolo de uma mudança de identidade que afetou muitos no país nascente: os que, como ele, se naturalizaram; mas também os nativos brancos que deixaram uma (precária) cidadania lusa de colonos. A façanha do guerreiro músico, na perspectiva da mitologia a que se liga a sua anedota, de certo modo representa a passagem de lusitano a brasileiro, ao menos segundo uma interpretação popular, humorística, do acontecimento que ele protagonizou, visto à luz de um contraste tradicionalmente empregado em histórias cômicas, em relatos nos quais uma oposição bem acentuada com um povo aparentado serve ao desenho da autoimagem dos nativos de nosso país: como acontece em inúmeras anedotas de humor correntes nesta terra, Lopes, que parece fazer uma trapalhada, no mesmo

---

[23] Na Ode ao Dous de Julho, escrita em 1886. Cf. Castro Alves, 1976, p. 154.

ato se distingue *enganando portugueses* e assim se afirma *bem brasileiro*...[24] Não diminui nem um pouco o prestígio do herói a variante popular da mesma história que explica seu toque inesperado pelo efeito de uma valente bebedeira: nessa versão, a cachaça mostra-se uma feliz aliada de nossos libertadores, participa da aventura da Independência do Brasil. Isso não é insólito. No folclore baiano da Independência, a bebida aparece de modo positivo como um símbolo de disposição patriótica. Os bravos itaparicanos celebram seu herói Antônio de Sousa Lima numa quadrinha significativa:

> Quem não bebe nesse dia
> Quem não toma bebedeira
> Não é parente do Lima
> É parente do Madeira...[25]

Também o tema do logro acidental contra os lusos aparece mais de uma vez nesse folclore. Os cachoeiranos, que muito se orgulham do papel de destaque de sua cidade na Guerra da Independência, gostam de atribuir uma importante vitória nacional à esperteza de seus antepassados, e a uma ignorância de seus inimigos. Cachoeira foi bombardeada por uma canhoneira lusa, mas seu povo armado reagiu, e os portugueses tiveram de render-se. Na versão popular do acontecimento, os marujos agressores foram surpreendidos pela estiagem do rio Paraguaçu, que banha aquela cidade, e é navegável daí até sua foz, sendo afetado pelas marés. Os nativos sabiam disso, mas os reinóis o ignoravam. Os cachoeiranos ficaram, portanto, bem preparados, e quando veio a vazante entraram pelo rio para pegar à unha os marotos. Esta versão reza ainda que as mulheres nativas, comandadas por Maria Quitéria, entraram também na água e na luta...[26] Os cachoeiranos gostam de dizer, com divertido orgulho:

> - Português, aqui, apanhou até de mulher: levou surra de tamanco...[27]

[24] É evidente que aqui me refiro à tipificação de "português" e "brasileiro" no imaginário nacional – e mais especificamente nas piadas em que o "brasileiro" sempre engana o "portuga".

[25] Madeira de Mello.

[26] A anedota faz uma certa confusão histórica. Maria Quitéria não participou dos combates travados em Cachoeira entre 25 e 28 de junho de 1822, pois então ainda não se havia alistado no Exército libertador. Mas há documentos que atestam sua participação em batalha na foz do Paraguaçu, comandando um grupo de mulheres que enfrentou e tomou uma barca portuguesa.

[27] A história do logro do rio, dos heróis espertos e das heroínas desabusadas parece ter um alguma coisa de vingança risonha contra os brancos europeus (recorde-se que a população da Cidade Heróica é quase toda negra ou negro-mestiça): mostra os lusos humilhados através de uma completa inversão de papéis.

Em suma, na campanha que culminou com a vitória brasileira de 2 de julho de 1823, não faltaram heróis tipo Caxias. Teve até um Lima e Silva a comandá-la – e a participação do futuro duque. Mas esses heróis, celebrados com pompas e discursos nos atos solenes, não ganharam a consagração popular. Nem mesmo João das Botas, com seu nome sugestivo, fácil de gravar; quanto mais Cochrane e Labatut, com perfis estrangeiros que parecem aderidos ao bronze dos monumentos. Na memória do povo, ficou Maria Quitéria como símbolo máximo de bravura. Consagrou-se também a imagem da abadessa da Lapa, vulto de mártir. E o imaginoso corneteiro é muito lembrado. Porém os Caboclos triunfais é que prevalecem. Para a maioria do povo baiano humilde, eles não são simples alegorias: representam, de fato, poderosos espíritos da terra brasileira – que participaram da luta, com seus poderes místicos. São heróis divinos: santos guerreiros.

CABOCLOS

A caracterização de "guerreiro" e a consagração não esgotam o alcance simbólico da figura do índio no imaginário do povo baiano, nem sequer no horizonte das grandes festas públicas de Salvador. No carnaval desta cidade, já tiveram um grande destaque os blocos de índio. Alguns deles tomaram os nomes de grupos indígenas do Brasil, como os Tupis e os Xavantes, ou denominaram-se de um modo genericamente evocativo de nossos aborígenes (é o caso do antigo bloco Caciques do Garcia); outros, a exemplo dos Apaches e dos Comanches, inspiraram-se em tribos remotas, de índios norte-americanos popularizados pelo filmes hollywoodianos de faroeste.[28]

Desde a fundação dos grandes blocos afros, diminuiu muito o número dos de índio. Os que restam perderam grande parte de seu contingente. É fácil inferir que muitos afros de agora correspondem a índios de antes. Ou seja: assim como os "caboclos" de afoxés, os índios baianos do carnaval na verdade eram (ou vêm a ser)[29]

[28] Anos atrás, os moços das áreas "nobres" de Salvador costumavam chamar os rapazes dos bairros populares desta capital de "índios": falavam, em tom depreciativo, dos "índios do Rio Vermelho", dos "índios da Liberdade" etc. O intento motivador da designação era descrever como primitivos, rudes, bárbaros, incivilizados, aqueles a que ela se aplicava... mas o pessoal assim chamado assumiu e tornou positivo o rótulo, relacionando-o com a "raça", isto é, com a coragem dos peles-vermelhas, seu vigor, sua bizarria ...

[29] Embora eu fale no passado, advirto que os blocos de índio não desapareceram de todo do carnaval baiano. Um dos mais belos conjuntos de folia baiana continua sendo o Apaches do Tororó. Recentemente, o músico Carlinhos Brown empenhou-se muito em revigorar os "blocos de índio".

negros e negro-mestiços organizados para a folia. A imagem foliã do índio mascarava (mascara) a condição de negro.[30]

No começo do século, chegou a ser muito intenso o processo de exclusão/repressão sofrido por entidades carnavalescas baianas que adotavam uma identificação africana. Foi necessário que grupos de vanguarda dos negros baianos fizessem um grande investimento político para que a valorização da negritude se afirmasse no carnaval (e se projetasse mais além, a partir desta cena ritual privilegiada). Só na década de setenta, depois do grande êxito do Ilê Ayê, dizer-se afro começou a redundar em prestígio, e o "visual africano" foi aclamado, vencendo fortes resistências.

Numa etapa anterior, os negros baianos muitas vezes se apresentaram no palco carnavalesco sob a efígie do índio, nos blocos de índio.

Antes ainda do surgimento desses blocos, uma imagem *folk* do indígena brasileiro se fazia presente no rito de carnaval da Bahia (e no Dois de Julho): na tipificação do caboclo dos afoxés, que tinha como protótipo o índio santificado das aldeias místicas.

Esta figura não desapareceu das consciências.

Na área cultural de Salvador e Recôncavo baiano, a palavra "caboclo", na sua acepção mais restrita, tem o significado de "indígena"; em seu uso mais lato, corresponde a "nativo (do Brasil)".[31] Possui uma conotação positiva, em termos sociais.[32] Nos meios populares, reveste-se até de uma aura de prestígio, pois também faz

---

[30] Convém lembrar que décadas atrás era muito mais forte que hoje a carga negativa associada por preconceito ao nome negro: embora este adjetivo não tenha chegado a tornar-se um palavrão irrecuperável, como *nigger*, nos Estados Unidos da América do Norte, chegou perto disso, em função do reiterado uso racista: evitava-se mesmo chamar alguém de negro, com receio de ofendê-lo. Preferia-se, embora em flagrante contradição com a evidência do fenótipo, aplicar a uma pessoa de pele escura o nome de "moreno". Já o nome "nigrinha" (< negrinha) tornou-se mesmo um xingamento, com o significado de "mulher imoral, vulgar e deseducada". ("Nigrinhagem" é mais ou menos um equivalente de "sacanagem"). Eram raros os que diziam de boca cheia "eu sou negro"... Agora muitos o fazem, mas muitos ainda o evitam.

[31] Por outro lado, "caboclo" pode ainda significar o mestiço de índio e branco; ou simplesmente "brasileiro". Em terreiros de candomblé, já encontrei a palavra "caboclo" empregada com um sentido próximo ao de crioulo, como na frase: "Isso é coisa dos antigos, dos africanos. Nós, caboclos, temos outro jeito".

[32] Em outras regiões da Bahia, ao contrário, "caboclo" tem conotação negativa: significa qualquer coisa como "falso índio, mestiço degenerado", empregando-se para descaracterizar os grupos indígenas do Estado (e de todo o Nordeste): vê-se aplicada a eles por segmentos cujos interesses conflitam com os seus. Usam-na do dito modo os invasores das terras dos Kiriri, Pankararé, Tuxá, Kaimbé, Pataxó, Pataxó Hãhãhãi... etc. O objetivo político deste emprego estigmatizante da palavra "caboclo" é a interessada denegação de uma identidade étnica. Sucede que os grupos reconhecidos como indígenas têm a garantia constitucional do direito às terras por eles tradicionalmente ocupadas; logo, se os invasores

referência a uma identidade sagrada, a seres sagrados: vem a ser, ao mesmo tempo, um etnônimo e uma categorização teonímica.

É indispensável, neste caso, fazer referência ao contexto ideológico da religião do candomblé. A principal figura do panteon dos caboclos é a do índio brasileiro...[33] segundo os afro-brasileiros o imaginam.[34]

das ditas terras admitirem que aqueles a quem as disputam são índios, estarão reconhecendo a legitimidade do título de posse dos adversários e desqualificando a sua própria pretensão... Por outro lado, esses invasores efetivamente discriminam os membros de tais grupos – de que, em geral, procuram diferenciar-se bem; têm, portanto, de os classificar de um modo negativo, que ao mesmo tempo os "separe" (do grupo discriminador) e lhes negue a identidade por eles alegada. Usam para isto o nome caboclos, com uma conotação pejorativa: o caboclo vem a ser, nessa perspectiva racista, um remoto e "impuro" descendente de índio – "misturado", "descaracterizado", "falso", "degenerado". Note-se que os interessados manipuladores desta classificação estabelecem critérios rigorosos para a identificação do verdadeiro índio – que sempre alegam não mais existir em sua região: "Índio é quem anda nu, ou vestido de penas, vive o tempo todo no mato, come sem sal, fala uma língua diferente, tem costumes próprios, uma outra cultura que não é a do branco... é gente da raça vermelha, que não se misturou." Quem assim se exprime postula que já não há índios em território baiano (ou, mais amplamente, no Nordeste do Brasil). Infere-se logo de seu discurso um decisivo corolário, deixado estrategicamente implícito: na Bahia (e nos outros estados nordestinos), índio "de verdade" é índio morto. "Aqui só tem mesmo caboclo à toa". Como falei, isso acontece em zonas do interior baiano distantes da capital.

[33] Digo "principal" por que há outras: fala-se, por exemplo, de um "Caboclo Boiadeiro", que se caracteriza como um sertanejo típico, identificado pela referência ao campo simbólico da profissão lembrada em seu nome.

[34] Sem dúvida, esta imagem em parte se formou nos contatos que tiveram seus criadores com indígenas do país, e em parte por informação secundária, obtida em livros escolares, ritos públicos etc ; mas a própria experiência histórica e cultural dos cultuadores dos caboclos, vivenciada num quadro de relações interétnicas muito complexo, parece ter tido o papel mais importante nessa configuração, que também os reflete. A imagem em apreço não difere muito da que em outros lugares da Bahia corresponde ao modelo do índio "de verdade" ("O índio anda nu ou vestido de penas, vive no mato – caçando e pescando –, não usa sal, é da raça vermelha, adora o sol e a lua, fala uma língua própria, é guerreiro valente, conhece os segredos das plantas, tem muita força..."): apenas sucede que a oposição índio x caboclo não opera, aí , do modo como vige no interior do Estado, entre os não-índios, na periferia das áreas indígenas. Os índios atuais, mesmo não apresentando as características do modelo ideal, são muito bem vistos nos meios populares de Salvador e do Recôncavo, por ter o sangue e a herança (a memória) dos seus antepassados, "os verdadeiros donos do Brasil". Não o digo por conjetura, mas por experiência de pesquisa e atividade política. Os termos "sangue" e "herança", assim aplicados, não são meus: eu os ouvi, repetidas vezes, em discursos de populares que, em Salvador, recebiam índios da Bahia e de outras regiões do país, em visitas promovidas por uma ONG... Como Presidente da Associação Nacional de Apoio aos Índios da Bahia (ANAI-BA), procurei fazer, nos começos dos anos oitenta, uma política de popularização da causa indígena em Salvador, com exposições, debates etc. em favelas, blocos, terreiros. Muitas vezes levamos para esses eventos lideranças indígenas do país, e sobretudo da Bahia. Essa política deu bons resultados. Os índios e sua causa eram muito bem recebidos, encontrando caloroso apoio... e os (divinos) caboclos eram sempre lembrados nessas ocasiões.

É minha tese que foram crioulos e mestiços de origem *bantu* os instituidores do culto dos caboclos, reagindo à hegemonia recente do culto dos orixás, tornado dominante no meio negro da Bahia, no século XIX, quando sudaneses formavam a maioria dos escravos africanos desta terra. Então, os descendentes de bantus seguiam sendo uma grande parcela dos negros baianos crioulos, a maioria deles. Ao projeto revivalista dos sudaneses, opuseram estes o culto dos caboclos: uma afirmação religiosa neobrasileira, negro-brasileira, elaborada em clave bantu. Caboclos e orixás vieram a conviver na maioria absoluta dos terreiros baianos, mas não deixa de ser sintomático o fato de que o culto dos caboclos se espalhou inicialmente por terreiros congos e angolas, daí ganhou as casas *jejes*, e chegou por último aos *egbé* dos *nagôs*. Os crioulos e mestiços instituidores do candomblé de caboclo baiano encontraram uma de suas fontes de inspiração nos ritos do Dois de Julho, no culto cívico que se formou tendo como centro as imagens veneradas nos "carros emblemáticos" do préstito triunfal.

Segundo mostrou Joel Rufino, a Guerra de Independência teve participação popular, envolvendo também negros a quem a campanha libertária então empolgou, a ponto de deixar preocupadas as autoridades do novo regime... A massa negra do povo baiano mostra um grande entusiasmo nessa comemoração; e quem já viu os belos altares das aldeias de caboclos (enfeitados com frutas nativas, bandeiras do Brasil, profusos verdes e amarelos), quem já ouviu as encantadoras cantigas dos religiosos dessas casas, não pode duvidar de que eles cultivam um amor autêntico a esta terra. O culto dos caboclos tem a ver com crioulos e mestiços que se sentiam ligados ao novo país: ao contrário de africanos aqui presentes, no século passado, como escravos ou libertos, eles não cogitavam de um retorno (efetivo ou místico) à África.[35]

Quando fui ameaçado de morte por fazendeiros do sul da Bahia, por denunciar suas agressões aos Pataxó Hãhãhãi, e tornei públicas essas ameaças, muitas vezes fui parado na rua por populares que me tinham visto a falar do assunto pela televisão, e queriam solidarizar-se. Frequentemente, eles me diziam: "Não se preocupe, os Caboclos vão lhe proteger..." Referiam-se, evidentemente, aos caboclos divinos das aldeias místicas.

[35] Segundo me parece, a ideologia do rito inovador incorporou também uma estratégia utilizada para lidar com uma identidade deteriorada: envolveu a tentativa de construir uma nova identificação. Assinalarei um curioso indício do que estou afirmando: como muitos outros pesquisadores do mundo afro-brasileiro (ao qual pertenço), impressionei-me com a espantosa frequência com que mestiços cujo fenótipo acusa a proximidade da origem negra (e até negros que não parecem ter antepassados de outra cor), declaram-se descendentes de índios... Ora, nos meios onde os caboclos são cultuados, isso é ainda mais comum. Em todo caso, trata-se de coisa bastante difundida: quem recolhe depoimentos de afro-brasileiros sobre suas origens, sobretudo nas classes médias, não escapa de assombrar-se com a multidão de bisavós indígenas capturadas no mato – sempre "a dente de cachorro"... Tenho a impressão de que muitos acham um bocado romântico o episódio da caça mordida de suas pobres ancestrais.

A mitologia dos caboclos sagrados ocupa um espaço decisivo na formação da imagem do índio predominante no meio popular da Bahia. No rito do Dois de Julho, ela se afirma de modo inconteste.[36] Nesse festejo, os Caboclos representam o povo heróico da nova nação, que lutou para libertar-se. Nas aldeias dos terreiros onde os divinos caboclos são cultuados, canta-se uma cantiga que retrata o orgulho desses espíritos nacionais:

> Sou brasileiro, brasileiro
> Brasileiro Imperador!
> Eu também sou brasileiro
> Brasileiro, é o que é que eu sou!

No imaginário desta festa, dá-se de um modo muito natural a associação de ideias

> índio [caboclo] – herói – santo

Já a associação

> índio – folião – malandro

... aí não parece ter lugar. Será geralmente repelida, embora no dia glorioso andem foliando pessoas vestidas de índios, com adornos que imitam os dos caboclos venerados nas cabanas cívicas (e nas aldeias religiosas). Os membros das tribos que se apresentam no Dois de Julho não se consideram malandros nem aceitam referir à malandragem a figura de índio de que se revestem: ela reproduz a de seres sagrados que eles veneram.

De resto, a mística da malandragem nunca teve, na Bahia, o mesmo alcance que no Rio de Janeiro.[37] Sequer nos blocos que a consagraram, aqui, como um tipo do carnaval, a figura do índio limita-se ao campo simbólico dominado pelo protótipo do malandro.

---

[36] Um ogan de um Terreiro onde os caboclos não são cultuados, mas têm sua sacralidade reconhecida, disse-me a propósito das figuras emblemáticas do Dois de Julho: "O Caboclo e a Cabocla são santos muito poderosos. São os donos da terra do Brasil. São guerreiros e caçadores, de muita força espiritual. Temos de respeitar." Em Casas de rito ketu (nagô) onde recebem culto ao lado de orixás, os caboclos são frequentemente relacionados com Oxossi – um orixá caçador, que tem como emblemas o arco e a flecha, e sincretizou-se com o santo guerreiro São Jorge. Este orixá é também caracterizado como um índio. Lembro-me de Mãe Menininha a falar: "Oxossi é um índio, meu filho. Quando cisma..." Os caboclos das aldeias místicas são considerados também "muito cismados" (desconfiados). Segundo dizem seus adoradores, eles estão sempre alerta, prevenidos. É preciso tratá-los com jeito, de forma respeitosa. Embora sejam naturalmente bondosos e joviais, eles podem tornar-se violentos, quando irritados. Nada temem. Conhecem os segredos da natureza. São (bons) selvagens.

[37] Ela parece ter-se eclipsado... até no Rio – como bem mostrou Chico Buarque em 1979, numa bela ópera nostálgica.

No imaginário dos ritos coletivos de Salvador, a relação com o mundo da folia não esgota a riqueza semântica da representação do índio. No discurso festivo do Dois de Julho, a imagem dos Caboclos leva as categorias de herói e santo a sobrepor-se.

CAXIAS E HERÓIS

Na área a cujos limites cinge-se o presente estudo, as categorias "herói" e "santo" não são pensadas segundo as define o antropólogo Roberto DaMatta. Como em todo o Brasil, Caxias é aqui considerado um herói: desde a escola primária, todos ouvem falar de suas façanhas, e festejam seus triunfos. O Exército Brasileiro, de que ele é patrono, celebra sempre a sua figura, em ritos, discursos e imagens muito difundidos. Apesar disso, o Duque não chega a ser o herói nacional por antonomásia: sua imagem na memória do povo não define de maneira estrita o sentido dessa expressão.

Como DaMatta bem mostrou, Caxias é o modelo do infalível cumpridor de deveres.

O nome comum derivado de seu título, na gíria brasileira, designa a pessoa aplicada, o funcionário modelo, assíduo, pontual, sem falhas: aquele que "veste a camisa" da organização, o homem responsável e totalmente dedicado a suas tarefas, a pessoa que faz tudo de acordo com as regras, disciplinada e devotada. Quem age assim, mesmo quando todos os demais põem em primeiro plano os próprios interesses (ou simplesmente cultivam o sossego, a *nonchalance*, a preguiça macunaímica), "é um herói... um caxias".

Mas há uma ponta de ironia na classificação. A ironia tem a ver com um dado encoberto: justo a distância pressuposta entre esse tipo de comportamento e a conduta realmente heróica.

Na construção do tipo caxias, não foi diretamente a biografia do famoso Duque que contou; não foi sua bravura que o tornou epônimo de um caráter sociológico. Foi antes o fato de que ele veio a ser oficializado como um modelo de virtudes cívico-militares, usado em exortações e exigências.

Note-se que o caxias não é simpático. Provoca no máximo admiração, nunca amor. E pode suscitar a reação contrária: não escapa à percepção do povo que muito caxias faz sua fama cobrando o comportamento que simula ter – e tira proveito dessa estratégia.

A propósito, note-se que o Aurélio (FERREIRA, 1986, p. 146) registra dois significados do nome comum caxias:

> 1. [...] pessoa extremamente escrupulosa no cumprimento de suas obrigações.

> 2. [...] pessoa que, no exercício de sua função, exige dos subordinados o máximo rendimento no trabalho e extremado respeito às leis e regulamentos.

O caxias define um subtipo algo fronteiriço, quase no limite do espectro semântico correspondente ao nome "herói" e à categoria que designa: uma sua expansão metafórica que joga ironicamente com uma antítese. O herói que o povo cultua é sempre carismático. Caxias, o Duque, talvez tivesse carisma; mas os caxias com certeza não. Ao contrário: de seu arsenal fazem parte apenas o legalismo, a burocracia, a rotina, o rigor. Nenhuma graça. Como bem diz DaMatta, o caxias equivale ao quadrado. A conduta do quadrado não se considera realmente heroica, a não ser em um sentido burlesco.

Já explico: na concepção popular, o heroísmo sempre comporta algum sacrifício, envolve risco, põe à prova um grande ânimo de luta, e redunda num comportamento fora do comum, excepcionalmente desprendido, destemido. Pois bem: o caxias não arrisca nada, mas está sempre pronto a sacrificar o próprio ócio (e o dos outros), com um notável desprendimento. É, ou parece, batalhador... mas isso apenas significa que ele se empenha de maneira obsessiva na realização de tarefas, e em fazer sua carreira. E, ao contrário de todo o mundo, "não tem medo... de trabalho."

DaMatta parece presumir que todos os brasileiros, quando pensam em "herói", lembram-se de uma forma automática do Duque de Caxias e do folclore que sua consagração oficial como patrono do Exército originou. Mas talvez não seja assim... Fiz uma pequena enquête entre professoras primárias de Salvador, de escolas de classe média, com décadas de experiência de ensino. O primeiro herói nacional que lhes vem à memória, quando indagadas de improviso, é Tiradentes. Garantem ainda ser este o mais lembrado pelas crianças. Como são elas que o lembram, pode-se ter certeza disso.[38] Imagino, porém, que se eu colocasse a questão a mestres do Colégio Militar, Caxias teria mais votos. Já os jovens dos grandes bairros populares de Salvador, de maioria negra, hoje aclamam Zumbi, e é dele que se lembram imediatamente quando se fala em "herói".[39] Em suma, a associação herói Caxias não me parece definitiva

[38] As entrevistadas trabalham num estabelecimento particular, situado num bairro nobre; mas muitas delas tiveram experiência de ensino em escolas públicas. Foram unânimes... Disseram-me ainda que, em sua opinião, eu teria a mesma resposta da maioria absoluta de suas colegas desta cidade. Ao menos uma estava muito qualificada para afirmá-lo, pois ensina também em uma Faculdade de Educação, e já preparou grande número de pedagogas.

[39] Trata-se de uma novidade, que começou há coisa de uns vinte anos, como resultado de campanhas dos movimentos negros. Os blocos afros de Salvador e seus intelectuais contribuíram muito para isso.

nem constante na visão de todos os brasileiros. Na parte do Brasil que conheço, a concepção popular de heroísmo não está cingida ao padrão da *caxiagem*. Em muitos pontos, discrepa desse paradigma.[40]

DE HERÓIS, MÁRTIRES E SANTOS

No Dois de Julho, as imagens dos Caboclos simbolizam o heroísmo triunfante, também visível nos retratos e estátuas de Maria Quitéria. Já Sóror Joana Angélica corresponde ao modelo do herói-mártir.[41] Como religiosa que tombou defendendo o próprio claustro, a abadessa heroína tem uma aura de santidade.

Por outro lado, no folclore da Guerra baiana da Independência, os santos "propriamente ditos" têm uma presença destacada. São também heróis.

O Hino do Senhor do Bonfim atribui ao excelso Patrono a libertação da terra que lhe é consagrada, a condução da campanha vitoriosa:

> Glória a Ti, redentor, que há cem anos
> Nossos pais conduziste à vitória
> Pelos mares e campos baianos!

---

[40] Alinho abaixo algumas definições que me foram dadas, respetivamente, por um chofer de táxi, um porteiro, um garçon e um menino pobre: (1)"Herói é uma pessoa corajosa que todo mundo admira, que luta por uma causa boa e faz bonito". (2) "Herói é quem se arrisca pra salvar os outros." (2) "Herói é aquele que enfrenta o perigo, luta com coragem, e muitas vezes se ferra." (3) "Herói é um cara que não tem medo, ele faz umas coisas de lascar, mas é legal. É contra o bandido."

[41] Há nas representações populares do heroísmo uma tipologia que não se reduz sem injustiça aos limites de um padrão único. De imediato, considerando a iconografia e as legendas, creio que se pode distinguir aí dois modelos, no mínimo: o do herói triunfante e o do mártir. Tiradentes representa o segundo tipo, de um modo exemplar. A condição de mártir por si só aproxima esse tipo heróico do santo. É que há santos mártires muito venerados no universo religioso popular da Bahia (do Brasil)... Talvez a persona histórica de Tiradentes deva parte de seu carisma póstumo a esse fator e a um elemento de sua iconografia. Recorde-se o prestígio de uma pintura de Pedro Américo que o representa no cárcere, momentos antes da sua execução, com uma corda no pescoço... Essa imagem foi "oficializada", apesar da ponderação de historiadores que apontaram seu irrealismo, alegando que o alferes José Joaquim da Silva Xavier não usava barba. As estátuas do Inconfidente seguem o mesmo protótipo. O retrato consagrado lembra um santo, faz pensar em Jesus... Ninguém esquece que Tiradentes teve um judas, Silvério dos Reis, cuja infâmia se eterniza nas escolas; e há mais um elemento da história do heróico alferes que comove muito a todos, ressoando com um toque messiânico: o fato de que o peso da condenação acabou por recair sobre seus ombros, com a máxima gravidade, porque os seus companheiros esquivaram-se o quanto puderam, conseguindo penas mais suaves; ele assumiu toda a culpa, sendo o único a padecer a pena de morte, no suplício da forca. Segundo diz o povo, "pegaram ele pra Cristo..."

A libertação de Salvador é atribuída ao Salvador...

Mas houve outros paladinos.

Segundo a legenda, Santo Antônio, apesar de português, tomou o partido dos brasileiros e os ajudou na luta contra a tirania lusitana. Por este motivo, foi alistado no Exército Brasileiro, de que se tornou oficial. Sua imagem venerada na igreja de Santo Antônio da Barra, em Salvador, ostenta o galardão de Tenente Coronel.

Além disso, há os caboclos: para uma parcela significativa da população baiana, eles vêm a ser santos – assim como os orixás. É claro que eles não se encaixam muito bem no conceito de santos que DaMatta emprega no seu paradigma explicativo da ideologia das festas brasileiras: eles nada têm de "renunciadores". Mas isso não impede que muitos brasileiros lhes prestem culto...

REFERÊNCIAS

ALVES, Castro. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1976.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Nova Fronteira, 1986.

MATTA, R. da. **Ensaios de antropologia estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1973.

MATTA, R. da. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

SANTOS, J. R. dos. **O dia em que o povo ganhou**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SERRA, O. J. T.; CAPINAN, M. B. Brasil, Carnaval. **Anuário Antropológico 79**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

SILVA, J. C. Brandão da. O folclore da Independência. In:_____. **Aspectos do Dois de Julho**. Salvador: Secretaria da Educação e Cultura, 1973. [35] p.

TAVARES, O. **Bahia**: imagens da terra e do povo. Salvador: J. Olympio, 1951.

TURNER, V. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VERGER, P. **Notícias da Bahia**. Salvador: Corrupio, 1981.

O PAPEL DO CABOCLO NO CANDOMBLÉ BAIANO

Emmanuelle Kadya Tall

Ao ler os clássicos da literatura antropológica afro-brasileira, tais como Rodrigues (1988), Carneiro (1976) e Bastide (1958), entre outros, somos levados a considerar a figura do caboclo no candomblé como uma figura periférica, menor e sincrética do mundo religioso afro-brasileiro. Ora, a observação atenta de inúmeras casas de candomblé na Bahia mostra que o papel do caboclo, na dinâmica do dia a dia, é bem mais importante do que parece à primeira vista.

O trabalho de Santos (1995) restabelece, já, a importância do *Dono da Terra* nos candomblés baianos. Seguindo esse caminho, nossa proposta, aqui, é tentar restituir o lugar e o papel do caboclo na dinâmica afro-baiana contemporânea. A integração da figura do índio primordial no panteão afro-brasileiro faz parte da lógica pagã que integra elementos simbólicos diversos para melhor os englobar num sistema totalizante. (AUGÉ, 1982) Sistema fechado capaz de absorver a pluralidade, o candomblé baiano coloca o caboclo num lugar que lhe permite funcionar plenamente. Suas características de autoctonia, ancestralidade, sabedoria ecológica e de grande teimosia fazem dele um intermediário privilegiado nas relações humanas com as forças do além.

Em um primeiro tempo, nós examinaremos a inserção do caboclo na estrutura mitológica dos cultos do candomblé. Inserido numa lógica hierárquica tal como essa foi definida por Dumont (1978), i.e., como estratificada e englobante, o caboclo desenvolve vários papéis que o ligam às divindades africanas *Katende* (deus das folhas e plantas medicinais), *Oxóssi* (deus do mato e da caça), *Exu* (mensageiro e divindade da soleira) e aos ancestrais *Egunguns*.

Em um segundo tempo, o caboclo será observado do ponto de vista ritual, nas várias sequências onde ele aparece, num terreiro[1] exemplar da dinâmica do candomblé baiano, na véspera do terceiro milênio. Veremos como, apesar do discurso ideológico produzido pelos vários segmentos do povo de santo, o caboclo é a entidade mais solicitada nos trabalhos cultuais.

O CABOCLO NA ESTRUTURA HISTÓRICO-MITOLÓGICA DO CANDOMBLÉ

O caboclo, dono da terra, antepassado autóctone

Como primeiro ocupante da terra, o caboclo tem de ser respeitado e cumprimentado como o ancestral primordial e legítimo do povo brasileiro. Pois, nas sociedades tradicionais africanas, a autoctonia prevalece, na maestria mística da matéria terra, sobre as relações de força política. As duas funções são quase sempre separadas, a chefia da terra sendo um atributo do autóctone, primeiro ocupante do território, enquanto a chefia política é o privilégio do estrangeiro conquistador.[2] Assim, o dono da terra sempre tem de ser consultado, saudado, cada vez que os produtos da terra são solicitados, tanto mais quando se destinarem aos trabalhos cultuais.

Como ancestral primordial, ele não escapa das saudações devidas aos ancestrais, genéricos e reais, de uma casa. Raros são os terreiros que não têm caboclos entre os seus ancestrais. As ramificações, as raízes de uma casa de candomblé são tão diversificadas que é quase impossível não encontrar alguns caboclos no meio dos familiares falecidos. Até hoje, nós só encontramos uma única mãe de santo, de nação *jeje*, que se recusou a cultuar os caboclos sob o pretexto de que sua casa é verdadeiramente africana. A maioria das casas observadas[3] reserva um espaço especial para os caboclos. Em geral, no exterior, e quando isso não é possível, como ocorre na maior parte dos terreiros em meio urbano, não longe da porta de entrada, perto da divindade da soleira (*Exu*) e/ou próximo ao altar dos ancestrais *Egunguns*.

---

[1] Terreiro designa, no candomblé, ao mesmo tempo, o espaço sagrado e seus componentes humanos e divinos.

[2] Ver, por exemplo, a monarquia Mundang (Tchad) estudada por Adler (1979), onde o ritual inaugurando o novo ano agrícola, *fing moundang*, mostra, entre outras coisas, como o rei é devedor ao chefe da terra por ter recibido, através do seu ancestral dinástico, o território que ele governa.

[3] Uma média de cem terreiros distribuídos em Salvador por um terço e, no Recôncavo, por dois terços.

O caboclo, rei do mato, do mundo selvagem

Além de ser o dono do solo e da terra como território, o caboclo é também o dono do mato, da floresta selvagem que ele domina perfeitamente após longos séculos de convivência. Uma lenda conta como os escravos vindos da África recuperaram-se da ignorância do novo meio ecológico em que se encontravam na chegada ao Brasil, mantendo contato e respeito mútuo com os indígenas. Diz-se que o índio colocou à disposição do negro sua sabedoria das folhas. Assim, o negro conseguiu manter as relações com a natureza e suas divindades, trocando as plantas africanas, que não existiam aqui, por plantas indígenas. Sábio no uso medicinal das plantas e na linguagem dos animais selvagens, o caboclo tem uma familiaridade com os elementos naturais que o aproxima das divindades africanas *Oxóssi* (deus da caça e do mato) e Katende (divindade das folhas litúrgicas e medicinais), como já referido.

Por ser o caboclo considerado o rei do mato, alguns segmentos do candomblé recusam sua presença dentro do salão do barracão. É frequente encontrar seu altar na vizinhança da soleira, acolhido aos pés de uma árvore, símbolo da sua floresta natal. Portanto, sua natureza limite (meio homem, meio deus) faz dele um companheiro frequente de *Exu*, com quem divide o altar em várias entradas do salão de candomblé. Dividindo o espaço com alguns santos católicos, tais como São Jorge, relacionado ao inkice *Katende* e ao orixá *Oxóssi*, ele convive também com os Pretos-Velhos, figuras ancestrais e genéricas dos antigos escravos.

O caboclo, uma entidade muito teimosa

O caboclo é uma figura paradoxal por excelência. No meio caminho entre os homens e os deuses, sua natureza selvagem revela-se no seu comportamento arrebatado que pode dificultar tanto seu relacionamento com os seres humanos quanto com as divindades mais longínquas que são os orixás. No início era o caboclo... Assim começam muitas histórias de vida dos adeptos do candomblé. "Eu fui para fazer meu santo, mas meu caboclo não queria, ele queria vir primeiro...". Ou, ao contrário, "foi o caboclo que me mandou para fazer o santo...". Essas palavras fazem parte do esquema clássico ouvido quando se fala do caboclo.

O caboclo é um rebelde que não tem medo de ninguém. Seu estatuto de autóctone faz com que ele não precise dar conta aos orixás ou aos seres humanos de suas ações. Livre de todas as coações, ele pode tanto ajudar como pode estragar a vida de quem assim ele quiser. Sem compromisso, entretanto, ele desenvolve o papel de mensageiro, de anunciador para quem respeita seu valor. Às vezes confundido com *Exu* por causa da sua teimosia e do papel de intercessor que ele desenvolve para os

orixás, o caboclo pertence ao mundo intermediário dos ancestrais, que ligam o mundo do além com o mundo humano.

O caboclo, uma personagem multiforme, a figura do ancestral genérico de origem não-africana

Reduzir a figura do caboclo ao índio primordial seria falso. De fato, o termo genérico de caboclo agrupa todas as figuras ancestrais que não são de origem negro-africana. Entre os caboclos encontram-se as personagens estereotipadas do Brasil colonial, tais como o marinheiro, o boiadeiro e a prostituta. O mundo dos caboclos é ilimitado. Assim, na doutrina espírita e na Umbanda, onde os caboclos são considerados como entidades superiores, os caboclos são percebidos como espíritos de várias pessoas, inclusive das personagens da mitologia greco-romana.

Vale ressaltar que o candomblé, como sistema religioso oriundo da África, foi importado em circunstâncias trágicas pelos escravos negros. O escravo, por definição, é um indivíduo que não tem direito ao parentesco.

> Desocializado em relação à sua sociedade de origem, o escravo desprovido de meios para garantir sua reprodução demográfica e social, é afastado das relações de parentesco... Tal é a substância irredutível do seu estatuto social caracterizado pela negação de sua pessoa que pode ser sancionada pela venda ou pela morte.[4] (MEILLASSOUX, 1991, p. 233)

Ora, sem laço de parentesco não há ancestral. Os estudos dos etnólogos em sociedades africanas[5] mostraram a importância da ancestralidade nos fundamentos da ordem social e da sua reprodução. A integração do caboclo no panteão do candomblé preenche essa falha, numa certa medida.

O único culto aos ancestrais africanos que conseguiu atravessar o oceano atlântico foi o culto nagô-yoruba dos *babás eguns*, ancestrais linhageiros. Esse culto provavelmente foi trazido do Benin ou da Nigéria, na segunda metade do século passado, no período da ilegalidade. Braga (1992), em um estudo desse culto na ilha de Itaparica, onde ele teve sua maior expansão, reconstitui a formação da primeira casa, nas duas primeiras

---

[4] A tradução é nossa.

[5] Fortes (1959), no seu trabalho sobre os Tallensi de Ghana, ressaltou a importância fundamental que existe entre o culto aos ancestrais e as instituições jurídicas para regulamentar os fatos de transmissão, enquanto Goody (1962) evidenciou, através dos ritos funerários, a relação da sociedade com a terra como território.

décadas deste século. (1992, p. 27) Culto linhageiro ao qual os membros são ligados por um complexo sistema de parentesco, seja por consanguinidade, afinidade, adoção ou compadrio (1992, p. 25), o culto dos *babás eguns* inclui, entre os seus ancestrais, os caboclos. Assim, para citar o mesmo autor, "no terreiro de Babá Aboulá, é um egum caboclo, Babá Iaô, que, quase sempre, encerra a festa. Nessa ocasião toda a assistência, já do lado de fora do barracão, canta em homenagem a um dos mais festejados eguns daquele terreiro". (1992, p. 47) Podemos observar que, mesmo sendo considerado como um ancestral, o caboclo continua sendo cultuado fora do barracão.

O caboclo dentro do sistema religioso afro-brasileiro

Várias nações compõem o candomblé baiano. As nações *Angola*, *Jeje*, *Nagô* e *Ketu* são as principais e designam identidades étnicas reconstruídas ao longo do período da escravidão. (TALL, 2002) Com o fim desse período, essas nações vão, pouco a pouco, se tornar identidades religiosas, nas quais o candomblé de caboclo vai tomar seu lugar. Essa construção histórico-mítica do caboclo dentro do universo afro-baiano não foi sempre enunciada, pelos integrantes do candomblé, com tanta clareza. Houve um tempo, de reconstrução africana, em que não era de bom tom misturar, sincretizar as divindades. Hoje em dia, todos admitem que existe um candomblé de caboclo.

Os primeiros escravos chegados à Baia de Todos os Santos, no século XVI, eram, na sua maioria, oriundos dos antigos reinos Kongo e as suas divindades eram chamadas *inkices*. Atualmente, seus descendentes e afiliados cultuam o candomblé *Angola*. As divindades *voduns* e orixás foram trazidas, do século XVIII até o início do século XIX, e, mais tarde, no período da ilegalidade do tráfico (1815-1851), por escravos oriundos, em sua maioria, do Golfo do Benin (atual Benin e Nigeria) e da Costa Mina (atual Ghana e Togo). Seus descendentes e afiliados cultuam o candomblé *Jeje* (*voduns*) e os candomblés *Nago* e *Ketu* (orixás). Vários outros sub-segmentos existem, todavia essas são as principais nações encontradas, hoje, na Bahia. Formando um todo coerente, o conjunto de divindades *inkice, vodum*, orixá e caboclo é ordenado em função do contexto ritual e de uma lógica da ancestralidade. A organização dos terreiros de candomblé, com uma estrutura estável e um calendário ritual anual, tal como foi definida por Lima (1977), se iniciou no começo desse último século e substituiu, sem dúvida, as antigas irmandades étnico-estatutárias que foram tão bem descritas por Reis (1991). Durante a escravidão, a união, em irmandades, dos escravos e libertos lhes permitiram organizar e recompor uma cultura africana, apesar do controle da igreja católica. Com a libertação dos escravos, essas irmandades perderam, gradativamente, sua razão de existência e deixaram o candomblé expandir-se, apesar das perseguições policiais, como organização religiosa autônoma.

O universo religioso afro-brasileiro possui uma unidade estrutural que faz com que, qualquer que seja o nível de observação, a multiplicidade das entidades componentes não o altere. Ele é ordenado, como já referido, conforme uma lógica hierárquica (DUMONT, 1978), isto é, uma relação englobante/englobado, cujos diferentes elementos variam de níveis em função dos valores que lhes são atribuídos, de acordo com o contexto.

As nações ordenam as entidades louvadas de tal forma que a identidade enunciada assinala a sua posição hierárquica no panteão cultuado num terreiro determinado. Os *inkices*, orixás e *voduns*, conjunto das divindades oriundas da África, compõem o nível superior da hierarquia sagrada do candomblé. Seus panteões peculiares são ordenados por lei de antiguidade e de ancestralidade. Assim, os *inkices* são considerados como sendo as mais velhas divindades cultuadas no Brasil, e, mesmo não sendo cultuadas num terreiro, elas são louvadas como os ancestrais africanos os mais antigos, assim como os caboclos são louvados por serem os primeiros ocupantes da terra brasileira.

Nos terreiros onde os deuses africanos ocupam o papel central, os caboclos e as entidades mais pessoais, como os *erês* (espíritos infantis) e os *exus* (princípios da vida individual e mensageiros), têm um papel periférico, e as festas que lhes são dedicadas são, muitas vezes, festas íntimas, restritas à comunidade do povo de santo. Esse modelo inverte-se quando as entidades inferiores ocupam o papel central nos rituais. Assim, num terreiro de nação *Ketu*, os caboclos e os *erês* atuam na periferia dos rituais de maior importância, enquanto num candomblé de caboclo, os deuses africanos são percebidos como divindades longínquas, louvadas por questão de respeito, com pouca atuação na vida ritual e real do povo de santo. Exceto o caso de alguns terreiros de nação *Jeje*, a maioria dos adeptos dos cultos integra as várias entidades que constituem o universo religioso afro-brasileiro.

Quadro 1 - Hierarquia do universo simbólico geral dos terreiros de candomblé

Hierarquia	**Angola**	**Jeje**	**Ketu**	**Caboclo**
1° nome popular	Inkice Santo	Vodun Santo	Orixá Santo	Caboclo Guia
2°	Caboclo	Caboclo	Caboclo	Exu
3°	Erê	Erê	Erê	Erê

Fonte: Produção do autor.

Nos terreiros de tradição *Jeje*, ainda existem alguns indivíduos irredutíveis que rejeitam cultuar entidades que não sejam *voduns*.

Mesmo não atuando num terreiro de candomblé, o caboclo faz parte do universo religioso da maioria dos seus adeptos. Parte integrante do sistema, como elemento de uma unidade global que funciona conforme uma lógica hierárquica, ele muda de nível tanto quanto qualquer outro elemento, em função das situações e dos valores encontrados. A observação empírica de vários rituais, em diversas casas, permite perceber que as reviravoltas do caboclo de um nível inferior para um nível superior obedecem a essa lógica da contradição e da complementaridade, ressaltada por Dumont (1978).

O CABOCLO NA DINÂMICA DE UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ SOTEROPOLITANO

Nosso terreiro de referência está localizado em um bairro popular de Salvador, cuja maioria dos moradores pertence à classe de baixa renda. Candomblé de nação *Ketu*, ele funciona como espaço religioso e local de residência. Seu dono, J.A., mora lá com sua mãe e alguns adeptos. Verdadeiro empresário em bens e serviços mágico--religiosos, ele chefia uma comunidade, cujos membros regulares estão em torno de sessenta pessoas. Muito atento e dedicado, J.A. consegue conciliar o rigor de sua tradição religiosa às exigências do mundo moderno. Portanto, sua casa não fica nada a dever aos terreiros mais antigos e famosos de Salvador.

Um fato bem significativo para nossa exposição vale, aqui, ser ressaltado. Quando nós fomos buscar informações complementares sobre o papel do caboclo na sua casa, cujos rituais nós acompanhamos há três anos, grande foi a nossa surpresa ao sermos informadas que esse terreiro se tinha iniciado como centro de caboclo. Nós já sabíamos que, ali, os caboclos eram cultuados de modo regular, em sessões bi-mensais, aos domingos à tarde. O pai de santo da casa já nos tinha contado sua história de vida, mas nunca, até formularmos perguntas precisas sobre o assunto, ele nos tinha falado, com espontaneidade, do papel essencial desenvolvido por um caboclo no crescimento da sua roça.[6] Já falamos do papel do caboclo como anunciador, no ingresso dos fiéis dentro do candomblé. Todavia, no caso de J.A., o caboclo foi além desse papel. A sua exigência foi maior, no sentido em que ela obrigou um recém-iniciado a assumir o cargo de responsabilidade maior, aquele de chefe de culto. Foi assim que J.A. abriu sua casa, depois de ter efetuado o assentamento com restos mortais do caboclo exigente. O medo de não se conformar ao modelo ideológico dominante, explica, sem dúvida, a omissão deste homem no relato do seu ingresso dentro do candomblé.

[6] Roça é sinônimo de terreiro para o povo do candomblé.

Uma história de vida

J.A. é um homem de 45 anos de idade, nascido no interior e criado num bairro popular de Salvador. Na infância, ele teve sérios problemas de saúde mental e foi tratado com remédios psicotrópicos, sem conseguir uma melhora significativa. Ao mesmo tempo, seu pai, natural de Portugal, procurou a ajuda do espiritismo kardecista, cujo diagnóstico foi uma perturbação devida aos espíritos ancestrais. J.A. tinha visões e fazia previsões surpreendentes desde a idade de três anos. No decorrer de uma consulta com um médium espírita, foi colocada a necessidade de procurar a ajuda dos cultos afro-brasileiros, o que não foi aceito por seu pai, bom católico que não queria ouvir falar do candomblé. Finalmente, J.A., com o apoio de sua mãe, descendente de africanos, começou a frequentar, escondido do pai, várias casas de candomblé. Na idade de 13 anos, ele encontrou sua mãe de santo e iniciou seus primeiros trabalhos dentro do candomblé. A partir deste momento, ele deixou de tomar os remédios químicos prescritos por seu psiquiatra e passou a fazer biscates, na rua, para obter o dinheiro necessário para completar sua iniciação. J.A. é filho único do pai e o caçula da mãe que teve dois outros filhos de um casamento anterior. Na idade de 16 anos, J.A. tornou-se *yaô* e, poucos anos depois, abriu seu próprio terreiro para atender às exigências de um caboclo.

A maneira como J.A. ingressou no candomblé até se tornar *babalorixá* é comum: doença como sintoma de uma chamada divina, apelo conhecido através de uma entidade que não é o próprio orixá, são elementos reiterativos nos relatos das histórias de vida do povo de santo. Muitas vezes é papel do caboclo anunciar a necessidade de consagrar-se a um orixá. Aliás, as entidades caboclas sempre aparecem e são assentadas antes dos orixás por quem se prepara para ser iniciado dentro de uma casa de candomblé. Para permanecer do lado dos ancestrais, os caboclos têm de ser assentados antes dos orixás, forças da natureza.

Assim, antes de realizar sua feitura, J.A. já incorporava dois caboclos, Boiadeiro e Sultão das Matas. Depois da iniciação, Sultão das Matas, que o tinha avisado anteriormente, de que não iria voltar a incorporá-lo, nunca mais desceu e foi "trocado" por um outro caboclo, Serra Negra da Aldeia dos Kiriris, que se manifestou, pela primeira vez, após J.A. ter cumprido um ano de santo. Logo depois da sua primeira descida, Serra Negra exigiu um assentamento com restos mortais. A mãe de santo de J.A. recusou esse pedido, que ia contra a vontade dos orixás, que não gostam de dividir o espaço com entidades consideradas como inferiores e de outra natureza. Todavia, ela respeitava esse caboclo e lhe dava comida toda vez que ele solicitava. Não obstante, Serra Negra continuava protestando e insistindo para ser assentado. Cinco anos depois de sua iniciação, J.A., incorporado pelo mesmo, foi até a região de Serra

Negra, no sertão, acompanhado por dois *ogans* da casa da sua *yalorixá*, para buscar os restos mortais do seu caboclo. Foi assim que ele o assentou e iniciou sua carreira de chefe de culto com um centro de caboclo dentro da sua própria casa. No oitavo ano que se seguiu à sua iniciação e dois anos após o assentamento de Serra Negra, J.A. fez sair o seu primeiro barco de *yaôs.*[7] Hoje em dia, ele já iniciou 44 barcos dentro da sua casa, i.e, uma média de 150 pessoas em razão de 3 barcos por ano, sem contar os filhos que ele iniciou em casas amigas (16 barcos).

J.A. pertence a várias nações de candomblé por causa do seu parentesco religioso: "sou da nação de *Ketu,* minha mãe de santo que era de *Logunedé* pertence à nação *Ijexa,* porque *Logunedé* não existe no *Alaketu,* mas ela foi feita por um pai de santo de nação *Nagô-vodun* numa casa de Angola porque ele ainda não tinha sua própria casa aberta." Hoje em dia, J.A. diz-se de nação *Ketu* pelo fato de ter sido iniciado nessa nação e por nela haver iniciado a maioria dos seus adeptos para os orixás. Para ele, a nação *Ketu* é a mais fácil de entender, a mais lógica e aquela que tem o maior saber sobre as coisas da natureza. Ao contrário de pessoas mais antigas que gostam de acreditar nas lendas sobre os reis africanos, cujos orixás seriam os descendentes, J.A. quer ser um pragmático razoável, e, para ele, os orixás, ao contrário dos caboclos e dos *egunguns*, são forças da natureza que se encontram em cada ser humano. O culto aos orixás é o que permite aos seres humanos restabelecer o equilíbrio dentro de si.

Essa complexa rede de parentesco religioso dentro das várias nações de candomblé surge a cada vez que o pesquisador pede um relatório preciso da raiz simbólica da pessoa entrevistada. A diversidade das nações encontradas é, ao mesmo tempo, o resultado da escolha "divina" e o itinerário religioso singular de cada um. De todo modo, as várias entidades que compõem o universo simbólico afro-brasileiro sempre se ordenam conforme uma lógica de ancestralidade e autoctonia.

Um outro caso vale a pena ser relatado, aqui, já que nos permite entender melhor o papel quase imprescindível do caboclo dentro desse universo afro-brasileiro. Numa pequena cidade do Recôncavo, uma mãe de santo, Dona N., sentindo a morte se aproximar e não tendo conseguido encontrar uma pessoa para herdar seu cargo, resolveu converter-se a uma seita pentecostal, numa tentativa de não deixar sua alma solta depois do falecimento.[8] Ela ficou um ano e meio nessa igreja, fez logo o batismo nas águas, até não suportar mais os distúrbios provocados pela raiva dos seus deuses pagãos. Ela resolveu, então, voltar para o candomblé depois de várias manifestações

[7] Designa o conjunto de pessoas iniciadas ao mesmo tempo, no mesmo espaço sagrado.

[8] Nas casas de candomblé, um ritual muito complexo segue a morte dos inciados. O não cumprimento desse ritual *axexe* pode ter consequências terríveis para os vivos. (TALL, 1999)

do caboclo Sultão das Matas, que descia sobre ela durante o culto. Dona N. tinha abandonado o candomblé depois de sua divindade principal ter dito, quase publicamente, que ela não iria mais incorporá-la: fazia mais de cinquenta anos de convivência e o tempo do seu deus voltar para o além teria chegado. Durante seu período de conversão cristã, essa antiga *yalorixá* era perseguida por ancestrais, em particular por seu avô paterno, que tinha, quando vivo, a reputação de ser um grande sábio das coisas ocultas. Hoje em dia, depois de ter conseguido erguer de novo sua casa, com muita dificuldade, Dona N. não voltou a incorporar seu deus maior, embora ela tenha refeito todos os assentamentos destruídos pelos pastores cristãos, logo após sua conversão. O único diálogo que ela está conseguindo manter é justamente com esse caboclo que descia, a todo momento, durante sua fase cristã. Precisamente um ano depois que ela retornou para sua religião de origem, para o observador externo, é como se ela estivesse passando por uma re-iniciação, retomando todos os passos de uma jovem iniciante. Para ter direito a receber os deuses africanos, ela parece ter de, preliminarmente, acertar as contas com seus ancestrais, reais e imaginários.

O caboclo nas atividades rituais

Voltando ao nosso jovem chefe de culto soteropolitano, ele lidera um terreiro estruturado conforme um calendário ritual que inicia o sábado de Aleluia com as festas dedicadas a *Exu* e *Ogum*, os dois orixás que abrem os caminhos, e conclui com as festas dedicadas aos *Egunguns*, e depois aos Caboclos, em novembro. Há dois anos, as reuniões bi-mensais dedicadas aos caboclos voltaram a acontecer. De fato, durante os dois primeiros anos da nossa frequência assídua na casa, as reuniões foram suspensas devido à grande atividade ritual em torno dos orixás. Nessa época, houve muitas saídas de recém-iniciados, confirmações de *ogans* ou *ekedes* da casa. Essas festas (uma dúzia por ano) aconteciam em geral aos sábados à noite, a partir das oito, e acabavam sempre com um jantar coletivo em torno de meia-noite, uma da manhã. Várias razões explicam a diminuição das feituras e festas de confirmação comparativamente aos anos anteriores. De fato, nos primeiros anos que nós frequentamos a casa, J.A. estava, ainda, numa fase de constituição do seu povo de santo. A criação do real, a nova moeda brasileira, em julho de 1994, que no início impulsionou as atividades econômicas do país, pouco a pouco teve seus efeitos perversos, e, subsequentemente, as festas de feitura chegaram a um preço tão alto que se tornou difícil para as pessoas arcar com esse tipo de despesa.[9] Em consequência, as reuniões dedicadas aos caboclos tomaram mais importância, por não terem um grande custo para a casa e seus

[9] Uma média de R$ 3.000,00 por uma feitura, em Salvador, em 1997.

frequentadores. Há quatorze anos, pois, J.A. combina as obrigações para os orixás com as reuniões de caboclos.

Tomar o passe

Tomar ou receber o passe é um ato ritual quase privado (LEACH, 1958) ou da ordem privada (SMITH, 1979) executado em público. O caboclo, através do médium, emite vibrações que anulam os efeitos de más influências sofridas pelo cliente.

De quinze em quinze dias, aos domingos de tarde, das quatro às seis horas, adeptos e clientes juntam-se para receber o passe do caboclo Serra Negra, dono da aldeia. Ato de caridade, "dar o passe" permite aconselhar e purificar os que precisam. A maioria dos frequentadores pertence à vizinhança e à clientela do chefe de culto. Os filhos da casa, em sua maioria presentes, participam desse ato que sempre começa com cantos dedicados aos *inkices*, que são as entidades superiores ligadas aos caboclos. A roda dos filhos da casa, vestidos simplesmente de branco, ocupa o salão do barracão, enquanto os clientes e vizinhos ficam num plano mais elevado, reservado para o público. Antes da reunião começar, uma *ekede* anota, num caderno, o nome das pessoas que desejam receber o passe. Cada uma será chamada por ordem de chegada. A contribuição de R$ 1,00 por consultante permite oferecer aos participantes uma merenda, após a reunião. A média de consultas por reunião fica em torno de setenta.

Durante a reunião, os atabaques são tocados sem varetas[10] e os cantos, iniciados em língua africana, se tornam portugueses pouco tempo depois das saudações aos *inkices* terem sido completadas. Essas saudações são da ordem da ancestralidade. Após uma média de 20 minutos, os caboclos começam a descer sobre os fiéis. Acontece de vez em quando que alguns espectadores sejam possuídos. Assim que o dono da casa incorpora seu caboclo, as consultas se iniciam. Quando há muita gente, Serra Negra pede a ajuda de alguns caboclos para dar o passe. Serra Negra e seus ajudantes batem, em geral, com folhas de aroeira (*Anacardiaceas*), o corpo dos consultantes de cima para baixo, na frente e nas costas, puxam seus braços e dedos para baixo antes de abraçá-los com uma forte sacudida.

Quando as obrigações para os orixás têm maior importância, a reunião para os caboclos tem seu tempo reduzido e o passe se torna um passe coletivo. J.A. raramente anula a reunião por causa da reação violenta dos caboclos, que não aceitam ser relegados a uma posição secundária.

---

[10] O toque dos atabaques com varetas é um costume das nações Ketu e Jeje. A ausência de varetas prevalece nas nações Angola e Cabocla.

Através do passe, o caboclo é percebido como um intermediário benfeitor para os seres humanos. Emitindo uma energia positiva, capaz de anular as tensões geradas por conflitos com familiares, colegas e vizinhos, o caboclo representa o papel de intercessor na esfera dos conflitos interpessoais.

A festa dos caboclos

As reuniões para os caboclos não requerem sacrifícios – estas são sempre iniciadas com um pequeno despacho de comida seca feito na soleira do terreiro, ao passo que a festa anual é uma verdadeira orgia de frutas e bichos de duas e quatro patas. Ela acontece no terreiro de J.A. no decorrer do dia, mas outras casas, por razão de disponibilidade, realizam-na à noite. Um dos momentos importantes desse ritual, além dos sacrifícios animais, é a tomada de jurema, bebida específica dos caboclos. J.A. incorpora três caboclos, mas o principal, cujos restos foram assentados no início da sua carreira, como já referido, é Serra Negra da Aldeia dos Kiriris. Anualmente, ele dedica uma festa especial para louvá-lo, com todas as honras. Os seus dois outros caboclos, Boiadeiro da Aldeia Jequiriçá e Marinheiro, são louvados com muita discrição no decorrer do ano. São dois cachaceiros oriundos do Sertão, e, na verdade, J.A. não gosta muito de submeter-se a suas extravagâncias alcoolistas. Por isso, nunca tivemos a oportunidade de encontrá-los.

Ao contrário do "passe", que é um rito de ordem privada, individual, a festa para o caboclo integra o ciclo ritual anual da casa. Ela incentiva os laços entre a comunidade do povo de santo e o caboclo honrado. Festa de renovação, ela se encaixa no mesmo plano das obrigações dedicadas às outras entidades do terreiro, fazendo parte do mesmo sistema ritual, ou da mesma "armadilha de pensamento". (SMITH, 1979)

A festa de Serra Negra se inicia por volta das duas da tarde, um sábado do final de novembro. O salão do barracão e a entrada, espaço reservado aos caboclos, *inkices* e *egunguns*, estão decorados com flores, frutas e pratos de comida seca.[11] As ferramentas de Exu (orixá), Katende (inkice) e Serra Negra (caboclo) estão expostas para receber os sacrifícios de sangue e de comida seca. O sangue derramado será mais tarde bebido por cada filho da casa. Uma parte é reservada para misturá-lo com os vários ingredientes que compõem a bebida da jurema. Só os recém-iniciados não bebem o sangue dos animais sacrificados antes de completarem um ano de santo. A distribuição da jurema faz-se por ordem hierárquica (cargos superiores e antiguidade no santo, depois o público de não-iniciados). Logo depois de ter tomado sua caneca de jurema, nosso hospedeiro incorpora seu caboclo, Serra Negra. Dando grandes passos através do

---

[11] Designa comida preparada sem carne e composta de farinha de mandioca, arroz, feijao, milho e fumo de corda.

barracão, numa postura meio ameaçadora, ele incentiva as pessoas presentes a beber, rapidamente, a jurema. Uma vez que todos os presentes, quase todos frequentadores regulares da casa, tenham bebido a jurema, Serra Negra começa a falar, dando dicas e cumprimentando cada um dos presentes. Algumas pessoas, depois da saudação sacudida de Serra Negra, incorporam também seus caboclos, a atmosfera esquenta, os caboclos dos filhos de santo fazem rodas e gritam, reclamando charutos, cerveja, chapéus e outros objetos de suas personagens. O tempo do sacrifício acabou, e, pouco a pouco, o barracão enche de visitas. Serra Negra faz consulta para quem quiser e distribui as frutas expostas para cada um levar para casa. Como em todas as vezes que acontece um ritual sacrificial com animais, o pai de santo só aceita os familiares e próximos da casa. Nesse terreiro, como na maioria das casas, o tempo do sacrifício ritual de animais pertence à comunidade restrita do povo de santo. Raramente, o ritual sacrifical, que simboliza a renovação da aliança entre as entidades e os iniciados, está aberto ao público. A porta do terreiro fica fechada durante as matanças e volta a ser aberta uma vez essa parte do ritual tenha sido encerrada.

CONCLUSÃO

Não é por acaso que J.A. prefere esconder-se quando seus caboclos Boiadeiro e Marinheiro o incorporam. Suas excentricidades não constituem uma explicação convincente. A posição superior de Serra Negra, ao contrário, se encaixa perfeitamente à concepção idealizada e muito difundida do caboclo, nos terreiros de candomblé "africano" na Bahia: ali, o caboclo é a figura estereotipada do índio ideal, ancestral primordial, bom selvagem, "politicamente correto", em harmonia com a natureza. É por isso que ele foi assentado ao lado dos altares dos ancestrais e participa do ciclo das festas anuais do terreiro. Sua influência beneficia cada membro da comunidade e é parte integrante do axé, força mística da casa.

O caboclo é, ao mesmo tempo, um ancestral genérico, representante da autoctonia, e um ancestral singular, particular para o médium com quem ele convive. Este duplo valor de ancestralidade revela-se na maneira como ele é assentado, fixado, no espaço que lhe é consagrado, para ser cultuado. À diferença dos orixás, cujos assentamentos são uma acumulação e uma recapitulação do mundo natural,[12] os assentamentos dos

[12] Substâncias animais, vegetais e minerais compõem os otás que são usados para assentar os orixás. Verdadeiros objetos-deuses, para retomar a expressão de Augé (1988), esses altares são alimentados através de sacrifícios enquanto corpos divinos, tendo as mesmas necessidades que os corpos humanos.

caboclos integram, às vezes, restos mortais, como foi o caso para J.A. Podendo ser materializado através de restos humanos, o caboclo definitivamente se coloca do lado da humanidade, da cultura e da sociedade, ao contrário do orixá, que pertence à natureza e ao seu mundo misterioso. Todavia, a natureza humana do caboclo é, antes de tudo, individual e singular. Assim, enquanto o orixá pode ser herdado, no quadro de uma lógica linhageira, dentro de uma casa determinada, diz-se que o caboclo é ligado ao destino individual da pessoa e desaparece com seu médium.[13] O caboclo, como elemento da pessoa individual, autoriza uma autonomia de comportamento que explica o medo que ele inspira no seu médium.

Em nossa argumentação, nós temos privilegiado, de propósito, uma casa de candomblé onde a figura do caboclo é totalmente integrada ao sistema ritual observado. Há duas razões para essa escolha, que poderia parecer arbitrária ou idiossincrática: a primeira é para apontar a faculdade integrativa dos sistemas religiosos pagãos; a segunda, gerada pela primeira, é para mostrar como, através do seu papel de ancestral, o caboclo ocupa um papel essencial na comunicação entre seres humanos, vivos e mortos, e as forças do além. Em nossa opinião, os caboclos, na Bahia, substituíram os ancestrais africanos que não tiveram a sorte, ou o azar, de atravessar o oceano atlântico durante o período da escravidão. O caboclo, enquanto figura do ancestral, permite operar um deslocamento do lugar da memória.

REFERÊNCIAS

ADLER, Alfred. Le dédoublement rituel de la personne du roi. In: IZARD, M.; SMITH, P. (Orgs.). **La fonction symbolique**. Paris: Gallimard, 1979. p. 193-207.

AUGÉ, Marc. **Le dieu-objet**. Paris: Flammarion, 1988.

AUGÉ, Marc. **Pour une anthropologie des mondes contemporains**. Paris: Aubier, 1994.

AUGÉ, Marc. **Génie du paganisme**. Paris: Gallimard, 1982.

BASTIDE, Roger. **Le candomblé de Bahia**: rite nagô. Paris: Mouton e La Haye, 1958.

BRAGA, Júlio. **Ancestralidade afro-brasileira**: o culto de babá egum. Salvador: CEAO, Ianamá, 1992.

---

[13] Regra do discurso que pode ser contraditada pela prática, como nos fazia observar J.A.: sua yalorixá, récem- falecida, tinha um caboclo que sempre dizia que ele incoporaria uma filha de santo sua, depois da sua morte, o que aconteceu.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ed. de Ouro, 1976.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**. Paris: Gallimard, 1978.

FORTES, Meyer. **Oedipus and job en west-african religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

GOODY, Jack. **Death, property and the ancestors**. Stanford: Stanford Univerity Press, 1962.

LEACH, Edmund. O cabelo Mágico. In: MATTA, R. da; FERNANDES, F. (Orgs.). **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1958.

LIMA, Vivaldo Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

MEILLASSOUX, Claude. Le système esclavagiste. In: BONTE, P.; IZARD, M. (Orgs.). **Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie**. Paris: PUF, 1991.

REIS, João José. **A morte é uma festa**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

SANTOS, Jocélio Telles. **O dono da terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SMITH, Pierre. Aspects de l'organisation des rites. In: IZARD, M.; SMITH, P. (Org.). **La fonction symbolique**. Paris: Gallimard, 1979. p. 139-170.

TALL, Emmanuelle Kadya. Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple des nations du candomblé de Bahia. **Cahiers d'études africaines**, Paris, v. XLII, n. 3, 167, p. 441-461, 2002.

TALL, Emmanuelle Kadya. Enquête d'une bonne mort: péripéties religieuses d'une prêtresse du candomblé bahianaise (Brésil). **Autrepart**, Paris, n. 11, p. 155-170, 1999.

A JUREMA DAS RAMAS ATÉ O TRONCO

ENSAIO SOBRE ALGUMAS CATEGORIAS DE CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

Marco Tromboni

"Jurema" é um signo linguístico polissêmico presente em uma variedade de cultos religiosos disseminados por todo o Nordeste brasileiro – indo além deste, de fato, embora seguramente ali encontremos seu lugar de origem e difusão. Sua disseminação deriva de que designa um importante símbolo religioso, sendo sua polissemia uma qualidade que, ao contrário de por em dúvida o caráter religioso de seus contextos de uso, antes destaca a condição de seu referente como sendo sempre a de um objeto de culto. No entanto, talvez por seu caráter polifacetado mesmo – ora um arbusto, ora uma bebida, ora uma entidade espiritual, ou ainda uma "região" espiritual –, quando se é intimado a justificar sua recorrência em contextos diversos, ao mesmo tempo em que se percebe uma certa familiaridade entre suas muitas manifestações, também se tem a sensação de que estas dizem respeito a fenômenos inconciliavelmente distintos. Isto é, fica a impressão de que "jurema" seria um signo, mais que polissêmico, francamente equívoco. Seu caso nos interessa porque mostra de modo particularmente claro a arbitrariedade inconfessa não apenas das classificações nativas, mas especialmente de muitas de nossas classificações antropológicas, as quais, no afã de seguir de perto as categorias nativas, nem sempre delas mantém uma distância suficiente e, entre outros problemas, frequentemente tomam o étnico pelo religioso, ou este por aquele, e nesta confusão de tipos e níveis lógicos distintos perdem de vista que o que importa mesmo são suas relações.

Tomemos em exame uma de suas manifestações, justamente aquela onde "jurema" parece ter o papel menos proeminente, mas que, no entanto, leva diretamente ao

problema da constituição conceitual de nossos objetos de pesquisa. "Jurema" é uma palavra frequentemente usada pelo povo de santo de Salvador, onde designa uma bebida feita da infusão em cachaça das folhas da planta de mesmo nome, a qual é ofertada ao "caboclo" em suas festas. Embora esteja sempre associada a este, tal bebida não parece despertar maior interesse, muito menos se pode dizer que ela é percebida como o símbolo central de todo o culto religioso, como ocorre em outras manifestações. Está firmemente associada, assim, ao que é largamente conhecido na cidade como candomblé de caboclo.[1] Essa variedade ou, para alguns, nação do candomblé, possui um estatuto confuso no quadro mais amplo do candomblé soteropolitano, e é isso mesmo que a torna "boa para pensar". Ao tentar deslindar a confusão, devemos perguntar o que entender pelo termo *nação* nesse contexto de uso que vem a ser o candomblé, e ainda em que medida essa última designação mais inclusiva, ela própria, já não reduz a algum suposto denominador comum uma diversidade de manifestações religiosas. Para tanto, isto é, para tomar o termo candomblé como meramente um classificador genérico para um grupo de cultos diversificados, é necessário por em suspenso todo um longo trabalho de reificação de categorias, obra de um campo de disputas simbólicas secular que inclui, além dos nativos, também os intelectuais que os estudaram, e do qual somos todos herdeiros. Tudo isto, sem dúvida, é assunto bastante para uma grande discussão que não caberia aqui senão provocar, o que fazemos, à guisa de ensaio, projetando numa escala maior as contradições e problemas lógicos sugeridos pela expressão candomblé de caboclo, à qual chegamos, frisemos, ao seguir a trilha de um de seus elementos simbólicos periféricos, a "jurema".

O sentido de nação, pois, dificilmente poderia ter permanecido inalterado, sem transformações substanciais, desde quando teria sido usado coloquialmente para se referir a efetivos vínculos étnicos mantidos pela população negra de Salvador com esta ou aquela região ou cidade-estado africana. (LIMA, 1977) Os conceitos de "grupo étnico" e "etnicidade" não são comumente acionados na caracterização sociológica das chamadas "nações" do candomblé, ao menos em sua formulação contemporânea, isto é, político-organizacional (BARTH, 1969; COHEN, 1969), empregada com sucesso em outros contextos.[2] Talvez porque hoje as nações designem diferenças compreendidas em um plano estritamente religioso, não se leva em conta que nem

[1] Santos (1995) é aqui nossa fonte básica relativa aos cultos dedicados aos caboclos nos candomblés de Salvador.

[2] Entretanto, é forçoso reconhecer que as dificuldades para a identificação de fontes documentais, recuadas até o século XIX, ao mesmo tempo seguras e suficientes para retratar as formas e o grau de articulação político- organizacional alcançado por tais segmentos étnicos subordinados, de tradição fundamentalmente oral, assim como sistematicamente ocupados em ocultar-se do regime escravagista, são enormes.

sempre foi assim, e que no passado tais rótulos poderiam ter mantido uma grande autonomia em relação a este plano. Parece-nos que, sobretudo numa perspectiva histórica de compreensão da formação dessas frágeis unidades sócio-religiosas, tal abordagem evitaria equívocos típicos e ainda não inteiramente dissipados do culturalismo. Vindo de fora, o significado e o emprego da palavra portuguesa nação passa a circular entre o povo de santo de Salvador por sua conotação étnica e, partindo daí é que se tornou cada vez mais importante para a própria construção do significado do termo candomblé. Este, de conotação já religiosa, parece desde sempre ter se destinado a sumarizar diferenças entre práticas religiosas não obstante semelhantes quando cotejadas a partir de um ponto de vista mais distanciado, exterior ao de cada terreiro ou grupo de terreiros – as unidades deste sistema terminológico de classificação. O fato linguístico é que ambos se tornaram classificadores numa mesma esfera de fenômenos religiosos e que nação é um *taxon* subordinado a candomblé. Assim, qual o sentido sociológico de seus significados se construírem conjuntamente, contrastando nações a partir de sua inclusão em um gênero comum, o candomblé?

O que queremos sugerir aqui é que a dinâmica de ambos, isto é, o processo de subordinação do termo nação como *taxon* incluído no classificador maior candomblé, é precisamente o reflexo, no léxico, de processos históricos de transformação nas relações entre segmentos discretos da população afro-descendente. Processos esses que talvez possamos descrever melhor como processos de hegemonia étnica entre subordinados, cujos vínculos passam a ser, contudo, expressos cada vez mais na linguagem ritual de um campo religioso (BOURDIEU, 1987) formado em comum – visto que o contexto da escravidão não favorecia tão facilmente sua expressão em uma outra linguagem, mais claramente política. Só uma antropologia histórica poderia demonstrá-lo, mas é claro que, à medida mesmo de sua estruturação, esse campo religioso ganharia uma autonomia cada vez maior em relação ao campo das relações interétnicas em geral sobre o qual se construiu, ao mesmo passo em que se diluíam no tempo outras expressões desses mesmos laços étnicos porventura subsistentes fora do domínio estritamente religioso (línguas/dialetos, roupas, comidas, costumes etc.). De fato, hoje não há sequer rastro de tais vinculações étnicas fora do próprio campo religioso.

A constituição de um campo religioso “negro” em Salvador, cujos fundamentos teriam sido lançados ao longo do século XIX, e se cristalizaram nas nossas representações contemporâneas na primeira metade do século XX quando de seu encontro com os intelectuais, passa pela tipificação e classificação de seus elementos componentes, entenda-se suas várias “nações”, cujas semelhanças e diferenças, se entendidos mesmo como um campo religioso, se constituíram e organizaram muito mais em função das características sincrônicas do campo como um todo do que em função da fidelidade

maior ou menor a esta ou àquela tradição cultural trazida desta ou daquela África. Não que tais tradições não tenham nenhuma importância ou eficácia social própria, mas que seu acionamento, e portanto sua relevância, é subordinado à lógica do campo. A categoria nativa "candomblé", cujo sentido e emprego atual não parece ter se firmado senão ao final do século XIX – um termo, aliás, aparentemente de origem banto, e, como tal, curiosamente exterior ao suposto núcleo original "jeje-nagô" daquele –, teria sido, assim, uma categoria classificatória nova construída para discernir o universo de significações em que adquirem sentido tais contradistinções, assim como para adscrever o campo como um todo perante as religiões de origem européia. De fato, candomblé deve ser tido menos como o nome de uma religião, como se quer hoje, e mais como a designação intuitiva de todo um campo religioso popular muito particular à cidade de Salvador. Pelo menos no plano da reflexão antropológica.

Seja como for, voltando à nossa trilha, há entre os adeptos do candomblé grande discordância quanto à existência de uma nação cabocla, isto é, quanto a se o estatuto de nação aplica-se ao caso. (SANTOS, 1995) Pois, embora a categoria candomblé de caboclo seja largamente conhecida pelo povo de santo soteropolitano, sendo assim linguisticamente operativa nos mesmos contextos em que aparece nação, a rigor não se tem notícia de alguma casa ou terreiro de candomblé que se conceba como sendo especificamente isto: um candomblé de caboclo. Isto é, que se autorreconheça explicitamente como sendo de tal nação de modo exclusivo, como acontece a outros terreiros que se autoidentificam como exclusivamente *ketu*, ou *jeje*, ou angola. A expressão tem, portanto, um estatuto ambíguo. O mais comum, hoje, é que essa classificação, "de caboclo", seja expressa em combinação com outras naquelas situações em que os adeptos de um determinado terreiro são instados a se autorreferenciarem uns em relação aos outros, a exemplo de quando dizem que seu terreiro é angola / caboclo ou ketu / caboclo [sic] etc., demarcando suas contradistinções face aos outros terreiros que compõem o mesmo campo religioso. Contudo, se uma "nação cabocla" qualquer é, como tal, uma unidade de análise de improvável identificação empírica, mas que subsiste, não obstante, como uma categoria linguística operativa nesse campo religioso, o mesmo não se pode dizer do próprio caboclo, isto é, das muitas entidades espirituais assim denominadas, e de seu culto.[3] A situação aí se inverte, pois praticamente não há terreiros ditos "de candomblé" em Salvador que não reservem determinados ritos ao culto dessas entidades, por menos públicos que sejam em certos casos, e por mais que alguns destes terreiros, havidos muitas vezes

---

[3] As razões e as formas dessa operatividade aparecem formuladas em algumas interpretações e depoimentos de adeptos citados por Santos (1995, p. 15-6, 78-81) que aqui seguimos, embora ele não faça uso do conceito de campo religioso.

como os mais tradicionais, procurem negar qualquer identificação explícita com uma "nação cabocla", e mesmo reneguem a existência de culto à entidade em suas dependências, embora quase sempre ocorra.

Sendo assim, estabelece-se uma curiosa assimetria: de um lado, a virtual inexistência no campo religioso soteropolitano de uma modalidade religiosa dedicada ao culto exclusivo dos caboclos, através de uma ritualística que lhe fosse peculiar; de outro, uma profusão de filhos e filhas de santo a receberem seus caboclos em terreiros das mais diversas denominações. Se candomblé de caboclo, de fato, não passa de uma simples categoria, operativa enquanto signo linguístico, mas destituída de uma remissão empírica clara, então a que ela deve sua onipresença enquanto categoria nativa, ou ainda, a que operações lógicas ela tem se destinado? Usada hoje com mais frequência para designar o candomblé do "outro" do que o próprio, seu sentido pragmático amiúde comporta uma nuance pejorativa, denotando mistura ou impureza, e mesmo desconhecimento dos "verdadeiros" preceitos do candomblé. Opera, portanto, de modo semelhante a uma categoria de acusação, servindo à desqualificação do candomblé do outro, o que não causa estranheza se pensarmos, com Bourdieu, na ideia de um campo religioso organizado ao modo de um mercado de bens de salvação, cujos agentes encetam uma eterna disputa por prestígio e adeptos/clientes. Como tal, parece que a categoria organiza a disputa pelo campo em torno de um pólo que investe na "pureza" africana e outro que, abrindo mão desta, pretende em compensação alcançar um leque mais diversificado de adeptos/clientes. Entretanto, mesmo aqueles terreiros que minimizam ou escamoteiam as manifestações de "caboclos" em seus adeptos, o reconhecem como uma entidade "real" e procuram cuidar das obrigações devidas a ele. Desse modo, ainda que integrado ao candomblé, o "caboclo" parece apresentar, não obstante, certa autonomia simbólica. Se for assim, a que atribuir tal autonomia, então?

A existência da categoria candomblé de caboclo, referente a algo que, para dizer o mínimo, não se deixa apreender facilmente pela observação, certamente significa mais do que uma simples "designação arbitrária, que só se justifica por visar a maior facilidade possível de estudo", conforme afirmava Edison Carneiro (apud SANTOS, 1995, p.78), mormente quando seu uso pelo povo de santo parece anteceder seu emprego pelos intelectuais. Não resta dúvida, então, que a expressão candomblé de caboclo subsiste enquanto uma ficção argumentativa útil tanto para o povo de santo da Bahia quanto para, de modo ainda mais significativo, os intelectuais que a incorporaram ao seu jargão.[4] Ao ser içada para o plano do discurso acadêmico, tal designação antes obliterou o estudo da figura do "caboclo" e do seu lugar no panteão religioso

---

[4] Ver Santos (1995, p. 78-81) para uma discussão mais detalhada do uso dessa categoria na literatura acadêmica.

brasileiro como um todo. Carneiro a usou, de fato, para subsidiar e qualificar com ela o que ele queria reunir sob o classificador “candomblés bantos”, pois nesses é que notava mais ostensivamente a presença do culto aos “caboclos”. Sua distinção classificatória entre “candomblés bantos” e “sudaneses”, de recorte claramente culturalista, não propunha uma definição igualmente positiva de ambos. Os primeiros – apesar do mérito contido em, de algum modo, chamar a atenção sobre eles –, são antes distinguidos pela marca da ausência, da descaracterização da cultura “original”, e pela marca da “impureza”, do “misturado”, isto é, do maior sincretismo. Figuram no argumento mais como parte de uma estratégia teórica que visava circunscrever, enquanto seu negativo, o conjunto dos candomblés tidos como mais “puros”, os de origem “sudanesa”, entendidos como o núcleo do que seria substantivamente o candomblé, e onde justamente não existiria o culto ao caboclo. Nisto o etnocentrismo “jeje” ou “ketu”, como se autodesignam algumas das casas que fazem questão de afirmar “não ter parte com caboclo”, não poderia ter angariado melhor cumplicidade que a que obteve dos antropólogos que as estudaram – e promoveram – no passado. Ao mesmo tempo, o substantivo “candomblé” presente em “candomblé de caboclo “ já induz de um modo automático pensar tal fenômeno religioso como pertencente estritamente ao universo das formas assumidas pelas religiões afro-brasileiras em Salvador, denegando a coexistência de alguma alteridade ao elemento africano no ato mesmo de anunciá-la. O vocabulário antropológico realmente se encontra com o pensamento nativo na categoria candomblé de caboclo, inclusive na cumplicidade de seu sentido pragmático.

Na verdade, a expressão nos restringe o universo empírico que é mais pertinente à análise desse elemento de alteridade, o “caboclo”, que melhor se compreende quando retiramos o foco de nossa atenção do “candomblé” – e inclusive de outras denominações ditas “afro”, como o “xangô” ou a “umbanda” –, e as tomamos, ao invés, em conjunto. E melhor ainda se perseguirmos, em seu lugar, os demais elementos de conexão entre essas verdadeiras redes de significado que se polarizaram em torno daquelas categorias classificatórias. Elas se conectam, sem exclusão de outros, pelo campo de dispersão do significante “jurema”, em seus muitos significados, uma vez que este aparece, ainda que diferenciadamente, nos mesmos contextos religiosos em que aparece o “caboclo”, mas leva-nos além. Um campo de dispersão e ao mesmo tempo variação que transcende largamente o candomblé baiano e mesmo qualquer outro culto do multifacetado universo das “religiões afro-brasileiras” tomado isoladamente. Isto porque o “caboclo” não procede deste universo, embora a ele tenha sido incorporado e somente através de seu filtro tenha alcançado a consciência dos intelectuais que refletiram sobre as religiões populares no Brasil.

Não obstante, realmente, o culto ao caboclo no candomblé é inegável e, seja como for, é coerente supor – como, aliás, bem o mostra a etnografia de Santos (1995) – que seu culto, sendo tão disseminado como de fato é entre o povo de santo de Salvador, haveria de estar inserido no interior dos candomblés em conformidade com o quadro geral de suas respectivas cosmologias e preceitos ritualísticos. Subordinado às suas categorias cognitivas, e bem acomodado em algum "lugar" simbólico estruturalmente coerente com o conjunto total de suas correlações de significado características. Como diz Santos, "o processo de absorção de elementos 'ameríndios' [sic] pela cultura religiosa afro-baiana seria guiado pela lógica interna do simbolismo religioso do candomblé". (SANTOS, 1995, p. 27) Tudo isso é muito antropológico, sem dúvida, mas apesar da propriedade dessa consideração de Santos – verdadeira por princípio, pois surpreendente seria se sua etnografia não o constatasse –, efetivamente ela não afeta a assertiva aqui formulada de que os fenômenos ora apreendidos, como candomblé de caboclo, podem ser melhor compreendidos se inserirmos essas manifestações religiosas em um quadro mais amplo de variedades rituais, isto é, numa perspectiva comparativa que extrapole o universo restrito do candomblé *tout court*. De fato, embora consideremos que a etnografia de Santos autorize aceitar a validade geral de sua perspectiva, contudo alguns elementos do culto aos caboclos que este autor apresenta não parecem se encaixar de modo tão rigorosamente estrutural no simbolismo religioso do candomblé. É o caso, justamente, do momento em que é servida a bebida jurema durante a invocação dos caboclos, ao que parece um rito, ou parte de uma sequência ritual, "praticamente idêntico", conforme o qualifica o próprio Santos (1995, p. 103), ao que ocorre em vários outros cultos muito disseminados pelo Nordeste afora.

Mais revelador será, então, estabelecer a conexão entre os fenômenos até agora reunidos sob esse rótulo enganador e uma espécie de, parafraseando Roger Bastide, "geografia religiosa nordestina", em demanda da configuração deste quadro maior. Um quadro cuja abrangência possa esclarecer não somente simetrias e equivalências diversas discerníveis nos cultos ao caboclo presentes nos candomblés baianos, a exemplo das que Santos (1995, p. 135-46) estabelece entre o caboclo e o orixá Oxossi, ou entre o caboclo e Exu, como ressaltar também correlações e transposições simbólicas análogas em outras manifestações religiosas da região Nordeste, descortinando assim um espaço de superposições e influências recíprocas entre várias formas religiosas que se comunicam e se posicionam entre si, conformando um campo religioso mais vasto e mais rico do que em geral se costuma considerar.

Se algo contribuiu para inibir esta abertura de ângulo, sem dúvida foi o que acabou por se tornar uma espécie de cordão de isolamento intelectualmente construído

ao redor da pureza africana da cidade de Salvador, tão bem sucedido no propósito de fazê-la vista com frequência como o reduto da mais "autêntica" religiosidade de origem africana no Brasil.[5] Por isso mesmo, nada é mais ilustrativo da autonomia relativa do culto ao caboclo no Nordeste brasileiro que o fato de o encontrarmos facilmente nas entranhas e becos da mística cidade negra, reconhecido como uma força inconteste que nem mesmo o povo de santo da Cidade da Bahia consegue ignorar, mas apenas, se muito, dissimular. É claro que a desconstrução deste cordão intelectual de isolamento sem dúvida já se vem fazendo em vários trabalhos desde os anos oitenta, não havendo nisso maior novidade. (p. ex., DANTAS, 1988) Contudo, a "cidadela" ainda continua incólume em muitos aspectos, e tal enfoque restritivo tornou-se uma imposição inevitável que ainda afeta os fenômenos que aqui nos interessam desde quando foram caracterizados e reunidos sob esse impreciso rótulo classificatório, "candomblé de caboclo". A eficácia dissimuladora da categoria parece apresentar, assim, uma espécie de inércia intelectual persistente.

Desonerados da obrigação de cultuar a pureza africana do candomblé, podemos voltar então a perguntas mais simples. Como esta: com base em quais supostos se acentua, amiúde, uma influência direta das religiosidades africanas em Salvador, isto é, uma relação histórica concreta com a África, sem maiores mediações, e omite-se a influência do interior, do sertão nordestino na composição do mosaico de suas religiões e comunidades de culto, como se a cidade estivesse desde sempre olimpicamente voltada para o mar e de costas para o sertão? Não se estaria levando muito longe um argumento frequentemente usado para explicar a inquestionável hegemonia "nagô" nos terreiros soteropolitanos, e presumindo-se, na esteira de Verger (1987), que a composição demográfica e étnica da cidade tivesse se constituído de uma vez por todas ao longo do século XIX, com as levas de "sudaneses" trazidos nas últimas décadas de vigência do tráfico de escravos? Em todo caso, admitida tal hegemonia nagô entre as camadas populares da Cidade da Bahia ao final do Império e início da República, que é desnecessário negar, está claro que hegemonia é sempre hegemonia sobre algo e, neste caso, cabe perguntar especialmente: hegemonia sobre exatamente o quê? Sobre quais outros segmentos populares e respectivas práticas religiosas – questão, aliás, que se omite melhor quando se fala apenas da hegemonia histórica da religião católica sobre o "candomblé"?

---

[5] Em disputa por prestígio, por sua vez no interior de um campo intelectual nacional, que tinha seus outros pólos no Rio de Janeiro e Recife, para ficar nos mais destacados, cada qual aferrado sobre si mesmo em seu trabalho de construção intelectual destas categorias, "umbanda", "xangô" e "candomblé", assim como deste gênero maior: as "religiões afro-brasileiras". Trata-se de uma outra discussão, mas que, sob o ponto de vista lógico, não deixa de ser a mesma.

Com toda certeza, a cidade de Salvador teve o aporte de outros circuitos migratórios paralelos ao resultante do tráfico ilegal de escravos do final do século XIX. Durante a sua segunda metade, a cidade passou por um impulso demográfico sem precedentes, e, no seu último quartel, entre os censos de 1872 e 1900, sua população saltou de 129.109 para 205.813 habitantes. (MAGNANI, 1986) Sendo assim, de onde veio tanta gente? Por certo, não veio toda ela do outro lado do Atlântico. De onde mais então e, particularmente, que outras experiências religiosas trazia consigo, as quais pudessem se refletir hoje na variedade de formas religiosas abrigadas sob este guarda-chuva heteróclito que é o termo "candomblé"? A resposta menos mirabolante para a pergunta "de onde" é esta: das áreas rurais e das cidades do interior da província da Bahia, aliás, toda ela em estado de profunda estagnação econômica à época. (MATTOSO, 1992) E a resposta para a pergunta "o que veio junto com ela" é: deixemos a tautologia nos descortinar o óbvio, o que se tinha por lá então, isto é, formas religiosas cujas sucedâneas, pelo menos, ainda se pode por lá encontrar com certa facilidade. Por outro lado, ao invés de insistirmos na singularidade da experiência soteropolitana, o que precisamos é traçar paralelos com processos históricos análogos transcorridos em outros centros urbanos do nordeste, maiores e menores, quiçá menos distorcidos pela interferência do campo intelectual ou, de todo modo, distorcidos diferencialmente.

Como se pode antever, toda essa discussão traz à lembrança o bom e velho tema do sincretismo religioso, no caso em sua "versão B", a afro-ameríndia. Dado o contexto teórico em que o conceito de sincretismo surgiu na antropologia brasileira, no bojo da sua fase culturalista, sua discussão poderá soar desgastada pelo tempo. Vigente a partir dos anos trinta, tal fase já começara a dissolver-se nos anos sessenta, para estar virtualmente "morta" na década de oitenta. (FERRETTI, 1995) Todavia, não obstante o ar hoje *demodé* dos estudos de sincretismo religioso, os fenômenos que se buscava caracterizar com esta noção continuam aí, sob nossas barbas, a demandar sua plena inteligibilidade. Pois, se outrora a noção de sincretismo servira mais para isolar que para resolver os resíduos de uma explicação culturalista – separando o puro do impuro, por assim dizer, ou, em outras palavras, o que a teoria podia explicar do que não podia, e que, aliás, antes a punha em dúvida –, o que se viu depois é que, junto com a idéia de sincretismo e o culturalismo de que estava eivada, a antropologia posterior acabou descartando qualquer outro interesse teórico que os fenômenos até então ditos "sincréticos" pudessem ter. Mas, ironicamente, é esta mesma literatura sobre sincretismo que nos legou boas pistas para o que aqui discutimos, especialmente quando relida à luz não apenas da literatura que se tem acumulado desde então sobre a dinâmica da religiosidade popular brasileira em geral, teórica e etnograficamente

menos comprometida com velhos ideais de pureza (ou, talvez, nela menos evidentes), como principalmente daquela literatura mais recente que vem se avolumando acerca das populações indígenas do Nordeste, cujos processos históricos só recentemente despertaram o interesse antropológico.[6]

Assim, pode-se perguntar, com toda legitimidade, se a presença do culto ao caboclo nos candomblés soteropolitanos, em praticamente todos os terreiros da cidade, ao lado do emprego de uma categoria como candomblé de caboclo, tão amplamente usada pelo povo de santo de Salvador, não conformaria um conjunto amplo de fatos indicativos de um encontro de variedades religiosas e rituais, concreta e historicamente ocorrido no processo de composição demográfica e étnica da cidade. Não há nada de particularmente surpreendente em tal pergunta, ela é mesmo muito simples e óbvia, tanto que já foi colocada antes. De fato, é tão velha quanto os "estudos afro-brasileiros" e já estava presente, ainda que discretamente, nos escritos de Nina Rodrigues. (cf. SANTOS, 1995) Acontece simplesmente que nunca foi realmente perseguida, muito menos respondida satisfatoriamente. Logo após postulada, foi dissimulada sob o aparentemente explicativo rótulo de "sincretismo afro-ameríndio" (fundamentalmente a partir de Arthur Ramos) e deixada de lado como questão de menor importância face à valorização da "herança africana", isto é, face à própria construção sócio-intelectual dessa unidade de análise, o "candomblé", então em pleno curso. (DANTAS, 1988) Como se tivesse sido claro algum dia o que fosse sincretismo, e como se todo um universo de fatos e observações não tivesse que ser explicitado para dar validade ao menos à hipótese.[7] De fato, parece que o que se interpunha ao seu desenvolvimento

---

[6] Referimo-nos à produção pioneira do Programa de Pesquisas Índios do Nordeste Brasileiro (PINEB) da Universidade Federal da Bahia, em parte representada neste volume, e a uma sequência de dissertações e teses que têm sido produzidas nos últimos anos no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro acerca das populações indígenas do Nordeste do Brasil, embora poucos desses trabalhos se voltem especificamente para o estudo dos rituais praticados por essas populações. Neste último aspecto, destacamos Carvalho (1994).

[7] De fato, Santos (1995, p. 13-8) enumera algumas outras hipóteses, que não a do contato interétnico entre índios e negros, surgidas na literatura das religiões afro-brasileiras, que tentavam explicar o culto ao caboclo nos candomblés, a cujo descarte ele mesmo procede convincentemente, e a que remeto o leitor interessado. A mais "fácil" e difundida de todas, para citar pelo menos uma, talvez seja a que atribui o fenômeno a uma influência da literatura nacionalista romântica do séc. XIX sobre o povo de santo de Salvador, com sua exaltação da figura de um "índio brasileiro" idealizado, que é exemplar pelo seu reducionismo. Seja como for, é certo que o tema sempre apareceu de modo marginal, de fato como um empecilho, uma espécie de resíduo epistemológico, à caracterização da "pureza" africana, estratégia teórica adotada pela maior parte dos estudos clássicos. Nossa própria interpretação, contudo, aponta para a direção mais óbvia do contato interétnico, hipótese que Santos refere sem propriamente refutar, privilegiando o entendimento do lugar simbólico do "caboclo" no candomblé.

era, ou é, um exemplar caso de obstáculo epistemológico. (BACHELARD, 1974) Todo um programa de pesquisas poderia ter-se desdobrado se tal hipótese tivesse realmente sido perseguida.

Para começar: se o processo de composição étnica e demográfica da cidade de Salvador tivesse testemunhado tal encontro de variedades religiosas e rituais, quais teriam sido aquelas que se encontraram e "sincretizaram" com as tradições africanas, ou afro-brasileiras, resultando num tal compósito: "candomblé de caboclo"? Mais especificamente: se "candomblé de caboclo", assim como o termo mais inclusivo "candomblé", constitui, desde há muito, um classificador operado no contexto do campo religioso de Salvador, como poderiam ter sido, visto que hoje não mais existiriam nesta cidade, os "candomblés", precisamente, "de caboclo"? Neste sentido, a adjetivação "de caboclo", deveras antiga, é uma referência apenas às entidades espirituais assim denominadas, como em geral somos levados a pensar hoje, ou houve um tempo em que já foi uma referência a determinados sujeitos sociais concretos, homens e mulheres socialmente identificados como "caboclos", responsáveis pela reprodução de ritos e práticas mágico-religiosas associados a outros processos de etnogênese?[8] Não poderia ter se tratado, no princípio, de um candomblé "dos caboclos", mais que "de caboclo", em que o classificador lógico "candomblé" tivesse sido aposto pelo povo de santo de Salvador em função, de fato, de sua própria lógica classificatória?

Ora, nada impede conceber um encontro histórico, se não de etnias perfeitamente constituídas e delineadas, isto é, politicamente estruturadas como grupo e providas de um discurso identitário autoconsciente, pelo menos de etnicidades em processo, isto é, em seus respectivos processos de constituição simbólico-organizacionais, de vários tipos, os quais poderiam tanto levar à consolidação de grupos étnicos quanto à sua dissolução identitária, a depender de conjunturas locais de um amplo campo de relações interétnicas. Quanto a este, em linhas gerais, é possível discernir três segmentos relativamente discretos que nele se conjugaram. Primeiramente, teríamos uma etnicidade indígena latente, traduzida em uma linguagem ritual já bastante bem delineada ao termo do século XIX, vinda do sertão nordestino para os centros urbanos, inclusive Salvador, juntamente com seus portadores, os "caboclos", praticamente expulsos de suas terras. Pois os índios do sertão nordestino já apresentavam, na segunda metade do século XIX, uma história de mais de dois séculos de dominação colonial da qual emergem profundamente transformados. As suas únicas unidades sociais relativamente estáveis e claramente étnicas eram então os ainda numerosos aldeamentos missionários, ou o que restara de sua desagregação, todos já

[8] Sobre o conceito de etnogênese, ver Melvin Goldstein (1975).

abandonados pelo Império à própria sorte. (DANTAS et al., 1992). Lembremo-nos da Lei de Terras de 1850, que, entre outras maldades, preconizava a supressão dos aldeamentos missionários nos quais não mais existissem "índios", cuja implicação prática foi a supressão da maioria dos que ainda subsistiam nos sertões, acelerando a grilagem de suas terras. Em todo o Nordeste, de fato, a "inexistência" dos índios foi sucessivamente decretada por interesse dos terratenentes em praticamente toda parte, lançando os "caboclos", como doravante passam a ser entendidos, na interminável caravana dos "retirantes" nordestinos. A linguagem ritual a que nos referimos aqui, assim como a etnicidade indígena nela latente, deve ser entendida, portanto, não na perspectiva de um purismo desta feita indígena, mas como algo gerado no bojo de um processo histórico colonial que envolveu o sertão da Bahia e do Nordeste em geral, isto é, igualmente um produto de relações interétnicas. (NASCIMENTO, 1994) O que concluir, por exemplo, ao se constatar a existência de vários elementos simbólicos comuns, sejam nomes de entidades espirituais, objetos, determinadas manipulações simbólicas, cantos, orações ou mesmo ritos inteiros, a coisas aparentemente tão desvinculadas historicamente, como o catimbó de Natal-RN, estudado por Câmara Cascudo (1951), nos anos cinquenta, ou o catimbó de Alhandra-PB, estudado por René Vandezande (1975) no fim dos anos sessenta e início dos setenta, e o dito "candomblé de caboclo" soteropolitano, para citar apenas alguns? E se, para complicar tudo (ou, talvez, esclarecer), encontrássemos, ainda hoje, alguns desses mesmos elementos não em uma ou duas, mas três dúzias de "aldeias" de etnias indígenas diversas no sertão nordestino, marcadas por uma longa história de contato, umas com as outras, e com a sociedade envolvente de mais de três séculos?

Em segundo lugar, vinda do campo também, teríamos uma etnicidade "negra" genérica, forjada no seio da escravidão, bem como nas diferentes formas de resistência a esta última, traduzida e expressa também em uma linguagem ritual, cujos portadores acabaram igualmente lançados no meio urbano, expulsos das terras de seus antigos senhores, especialmente após a abolição. De fato, Salvador e as cidades do recôncavo baiano, já bem antes da libertação formal dos escravos, eram o destino final de um considerável contingente de homens e mulheres negros que abandonavam as fazendas, ou eram postos fora delas, à medida que se desagregava o sistema escravista no campo. Assim, descontado o simples crescimento vegetativo, tudo isto responde certamente por boa parte do acelerado crescimento demográfico da cidade de Salvador naquela virada de século, visto que não poderíamos atribuí-lo ao tráfico ilegal de escravos apenas, progressivamente tornado inoperante, ou ainda a algum surto econômico qualquer a atrair novos sujeitos de outras partes do país, surto esse que parece não ter existido na Bahia do fim do século XIX, muito pelo contrário. De fato, somente populações

praticamente sem quaisquer alternativas econômicas, tais como escravos alforriados, fugidos ou recém-libertos pela Lei Áurea, assim como a migração de populações caboclas vindas do sertão, cujas últimas terras estavam sendo sistematicamente griladas, poderiam ter visto na cidade de Salvador da passagem do século uma opção atrativa.

Esse movimento migratório de populações negras e índias vindas do interior da província para Salvador (e para outras capitais, por certo) coloca também a necessidade de considerar seriamente, como já aventara Arthur Ramos *en passant*, a hipótese de que o "sincretismo afro-ameríndio" que ele observava na Cidade da Bahia não tenha se iniciado tão tardiamente no meio urbano, mas, na verdade, já devia ter aí chegado bem delineado, o que é bastante razoável e encontra forte apoio empírico na existência de comunidades de culto ainda hoje facilmente identificáveis no interior dos estados de Alagoas, Sergipe, Bahia, Pernambuco e Paraíba, cujas práticas religiosas em tudo sugerem tais hibridismos. Muitas comunidades rurais negras tradicionais que atualmente reivindicam o estatuto legal de comunidades remanescentes de quilombos apresentam nitidamente evidências desse contato e convivência com índios / caboclos. Conhecemos pessoalmente algumas delas, como as de Rio das Rãs (Bom Jesus da Lapa-BA), Parateca e Pau D'Arco (Malhada-BA), Lage dos Negros (Campo Formoso-BA), e Conceição das Crioulas (MEDEIROS, 1997), esta última literalmente vizinha da Terra Indígena Atkum (Carnaubeira da Penha-PE). Nelas, além de afirmações explícitas da memória oral dos quilombolas, os próprios rituais e práticas mágico-religiosas mantêm marcas nítidas dessa convivência no passado, sendo o uso ritual da *jurema* certamente a mais indicativa delas nesse sentido. (DORIA, 1996; MOTA; BARROS, 1988)

Uma vez inseridos no meio urbano soteropolitano, desfavoravelmente posicionados sócio-economicamente, e como estratégia mesmo de solidariedade em um ambiente social estranho e hostil, "caboclos" e negros vindos do campo teriam trazido na sua bagagem cultural uma linguagem ritual através da qual podiam apreender e comunicar a si mesmos suas diferenças étnicas, assim como para a sociedade envolvente. Notemos, porém, que devemos incluir nesta última, pelo menos do ponto de vista dos recém--chegados, os outros negros já instalados na cidade de Salvador, negros recém-traficados, e seus descendentes de segunda ou terceira geração. Estes ainda se compreendiam e diferenciavam nessa linguagem das "nacionalidades" africanas de um modo muito mais marcado que aqueles, e serão os herdeiros destes que veremos décadas depois encantarem os estudiosos da cultura negra, expressando-se em "candomblés" que Edson Carneiro classificava como "sudaneses". Algo assim torna mais compreensível a caracterização do "caboclo" no candomblé como "o dono da terra", para cuja importância simbólica nos chama a atenção Santos (1995). Pois é provável, porém não essencial

ao argumento, que os negros que então vinham do campo fossem na sua maioria descendentes de africanos capturados em regiões de fala banto e trazidos para o Brasil em levas bastante recuadas no tempo. Em todo caso, porém, o importante era o caráter remoto desta origem, qualquer que fosse, já mediada por muitas gerações, o que os tornava sobretudo crioulos, "filhos" desta terra brasileira. Algo que os assemelhava aos caboclos com os quais desde cedo estiveram em contato – lembremos que os índios, por sua vez, também já foram chamados, no período colonial, de "negros da terra"[9] –, e que adquiriria novo relevo quando de seu encontro com os negros que já estavam posicionados na capital baiana. Há de ter sido ainda mais importante, justamente no novo contexto urbano, a qualificação do "caboclo" como o legítimo "dono da terra", fórmula afirmativa de sua autoadscrição e contraposição aos negros "africanos" de Salvador, os quais, por sua vez, não recusavam a distinção, antes apenas invertiam o seu valor, pois certamente não deviam aceitar como iguais, sem desconfiança ou menosprezo, aqueles negros que, embora mais antigos no Brasil, eram recém chegados à sua praia, seu morro, sua rua, à sua clientela. Tratava-se de disputar espaços e meios de subsistência; de disputar adeptos/clientes em um campo religioso que se forjava, entre as camadas subalternas da cidade, no próprio agenciamento de tais disputas.

Devemos, então, referir a existência de três processos paralelos de constituição de identidades étnico-religiosas que, a partir do final do século XIX, se encontram no culto ao "caboclo" nos terreiros de Salvador, depois qualificado como "candomblé de caboclo":[10] 1) o que envolveu os índios remanescentes do "encontro missionário", que aqui chamamos de "caboclos", por ter sido essa a categoria nativa que se lhes atribuiu no sistema social interétnico que passaram a integrar já desde o século XVII (NASCIMENTO, 1994), 2) outro a envolver populações negras rurais – especialmente aquelas aquilombadas – que já mantinham contatos estreitos no campo, desde muito cedo, com os assim caracterizados "caboclos", sob diferentes circunstâncias e com intensidades diversas, predominando e incorporando estes últimos em algumas localidades, ou sendo incorporadas a eles em outras;[11] e, por fim, 3) o que transcorria

---

[9] Ver Monteiro (1994).

[10] Raciocínio que acreditamos poder ser estendido, resguardadas as diferentes historicidades locais, para processos análogos que ocorriam paralelamente em outras partes da região Nordeste, nas demais capitais e cidades de alguma importância, que resultaram no "xangô" de Recife, no "catimbó" da Paraíba, e outras versões menos famosas existentes em vários lugares, muitas delas hoje abrigadas sob o rótulo de "umbanda" (ver adiante).

[11] É evidente a miscigenação dos atuais povos indígenas do Nordeste com populações negras. Do mesmo modo, vê-se em seus rituais elementos simbólicos nitidamente marcados pela influência dos "cultos afro-brasileiros", embora em intensidade variada de acordo com a etnia tomada em consideração.

entre a população negra que já se encontrava em Salvador naquela virada de século, cuja etnicidade seria mais exacerbada em função do próprio meio urbano (como se veria acontecer claramente na própria África),[12] ainda demarcada em termos de nações, muitos ainda falantes de sua língua nativa, e em pleno processo de tradução de sua linguagem étnica para a linguagem religiosa formulada a partir de casas e terreiros de culto aos orixás, voduns e inquices[13]. Algumas das quais perduram até hoje e são tidas como as mais tradicionais de Salvador, mas cujo sucesso atual deve ser visto antes como um resultado de sua participação hegemônica no processo de estruturação de um campo religioso particular, o qual nos acostumamos a chamar de candomblé somente depois de a ele se terem incorporado os segmentos 1 e 2.

A divisão interna do segmento "africano", segundo aquela linguagem das nações, ao invés de enfraquecê-lo como um todo perante os recém-chegados "donos da terra", antes o fortaleceu no processo de cristalização do campo religioso em formação, pois os vínculos étnicos mais fortes conferiam um capital político adicional às suas lideranças espirituais, colocando-as em vantagem na definição das práticas e tipificação das categorias de comparação que presidiriam a lógica de incorporação dos novos agentes no mesmo mercado de bens de salvação, ou seja, a lógica de reprodução do campo. Uma vez que este vai se configurando, isto é, que se dão as sucessões na direção das casas de maior sucesso junto à clientela; que se tenta reproduzir o modelo criado por seus fundadores, multiplicando-o em novos terreiros, em novas vizinhanças que testam a eficácia desse mesmo modelo; à medida que se forjam os discursos ortodoxos e surgem as querelas "de fundamento" que alimentam as dissidências neste tipo de estrutura religiosa, vemos pouco a pouco a lógica das práticas que definem o sucesso junto à clientela se impor a todos os agentes do campo, conformando-o às exigências de uma clientela urbana cujas expectativas já se mostram pré-conformadas por uma experiência religiosa prévia. Desse modo, a vemos transformar o valor dos sinais distintivos propriamente étnicos em capital simbólico de valor puramente religioso, cujo conhecimento e trabalho de ressignificação se torna o virtuosismo de alguns, enquanto se descobre pouco a pouco que quaisquer clientes vindos de qualquer origem podem ser transformados em devotos defensores de uma identidade religiosa inteiramente nova para eles. A disputa por adeptos/clientes impõe-se à inércia da tradição cultural mesma em que ela fundamenta seu capital simbólico, lentamente transformando-a exatamente em nome da defesa de sua ortodoxia.

[12] Cf. Cohen (1969).

[13] Embora, reveladoramente, parte dessa mesma população, retornada à África, irá se identificar como "brasileira" e "católica" e falará "português" em Lagos na Nigéria. (CUNHA, 1985)

Prova da flexibilidade da tradição cultural de cada "nação", assim como de sua progressiva desvinculação de seus demais aspectos étnicos, é a proliferação de terreiros assumidamente híbridos, "jeje/angola", "ketu/caboclo", etc., ou qualquer outra combinação inconcebível aos olhos de um purista (que acharia mais natural, entretanto, "congo/angola" ou "angola/caboclo"), experimentações essas geradas aos encontros e desencontros de todos esses sujeitos sociais em pleno meio urbano, tornando a pluralidade das "nações" do candomblé hoje mais eloquente talvez que na primeira metade do século. Se bem que mais confusa e aparentemente mais difícil de explicar também, pelo menos dentro de um paradigma culturalista. Mas o que melhor exemplifica a autonomização do campo religioso é o próprio sucesso diferencial dessas denominações ao longo do tempo. De fato, a representatividade numérica dos autodenominados "candomblés angola" e "congo" parece já ter sido bem maior, assim como parecem já ter sido muito melhor adscritos em relação aos demais do que o são hoje. Ao longo das últimas décadas, aumentou o número daqueles terreiros que se autorreferem como "ketu" em detrimento dos "congo" ou "angola", processo no qual estes últimos não só deixaram de se multiplicar, mas chegaram mesmo a se autorreclassificar, supostamente alterando, assim, suas práticas rituais. (SANTOS, 1995, p. 20-23) Por extensão, o mesmo poderia ser válido para aquela variedade que particularmente nos interessa aqui, a "de caboclo", frequentemente associada aos últimos.

Certamente, o processo não só de constituição, mas de contínua redefinição dessas "nações" tem sido marcado por uma desigual relação de forças no mercado de bens simbólicos que tem conformado o campo religioso da cidade ao longo do século XX. De fato, a explicação para tal fenômeno parece estar em uma movimentação de vários terreiros, e suas respectivas lideranças espirituais, no sentido de assumir uma posição melhor em um "mercado" que vem, há muito tempo, reclamando intensamente por uma "reafricanização" – no que, aliás, os intelectuais tiveram uma decisiva participação ao longo deste século, como já foi dito, pois ajudaram, não tão indiretamente assim, a estabelecer o que seriam os cânones de uma africanidade "autêntica". (DANTAS, 1988) Se este enquadramento teórico está correto e aplica-se à situação presentemente examinada, teremos aí um exemplo que nos autoriza, inferindo-se o passado pelo presente, a imaginar a eficácia constituinte do campo religioso como um todo sobre as especificidades de suas partes integrantes desde o princípio e a cada momento. Desse modo, boa parte da dificuldade em explicitar tais processos históricos estará em saber delimitar suas diferentes etapas.

Admitido o encontro histórico de variedades rituais, o que está implícito no chamado "sincretismo afro-ameríndio", segue-se, inevitavelmente, que o "candomblé

de caboclo" não teria sido desde sempre, precisamente, um "candomblé"! Ora, se era "de caboclo", haveria de ter sido anteriormente, como é forçoso postular, algo diferente de um "candomblé". A palavra "candomblé", presente na expressão "candomblé de caboclo", não passaria mesmo de uma classificação lógica mediadora de uma alteridade percebida, operada pelo povo de santo de Salvador. Mas, em sendo assim, que rituais "de caboclo" teriam sido esses? Ainda existirão algures, tal e qual, ou em novas formas sucedâneas, desenvolvidas e / ou reelaboradas diferentemente em função de se integrarem em uma diversidade de contextos sócio-históricos locais? Sua história porventura continuou em outras paragens?

Já o respondemos acima ao mencionar os povos indígenas do Nordeste brasileiro, faltando mencionar os nomes, ou classificadores nativos, que lhes designam as variedades rituais: *torés*, *praiás* e *ouricuris*, nos quais a "jurema" é um símbolo religioso central, mas onde os "caboclos", isto é, as entidades espirituais assim denominadas no candomblé, desaparecem e em seu lugar vemos os "encantados" serem invocados e cultuados. A seguir tentamos uma classificação não exaustiva dos povos indígenas no nordeste segundo a modalidade ritual praticada:

Ouricuri	Fulni-ô (Águas Belas - PE) Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio - AL) Xukuru-Kariri (Palmeira dos Índios - AL)
Praiá	Pankararu (Tacaratu - PE) Pankararé (N. Glória - BA) Jeripankó (Paricônia - AL) Kambiwá (Ibimirim - PE) Kantaruré (Nova Glória - BA)
Toré	Tuxá (N. Rodelas - BA) Truká (Cabrobó - PE) Kiriri (Banzaê - BA) Atikum (Carnaubeira - PE) Kapinawá (Buique - PE) Xukuru (Pesqueira - PE) Xokó (Pão de Açúcar - SE) Karapotó (S. Sebastião - AL) Tingui-Botó (Feira Grande - AL) Potiguara (Baía da Traição - PB)

Por ser demasiado, no espaço disponível, caracterizar todos esses diferentes conjuntos rituais,[14] nos limitaremos a um breve comentário acerca do mais disseminado deles, o toré, do qual se tem melhor conhecimento, e que, numa perspectiva de análise do campo religioso em que se insere, permite maiores elaborações, não só por ser o mais difundido ou porque quase todos os povos indígenas da região pratiquem algum tipo de toré (inclusive aqueles que têm o praiá e o ouricuri), mas principalmente porque seus elementos constituintes e categorias cognitivas denunciam mais claramente sua comunicação com o campo religioso afro-brasileiro. Entretanto, devemos ressaltar que tais categorias, ouricuri, praiá e toré, são classificadores intermediários por nós conscientemente forjados, pois, embora sejam também categorias nativas, nem sempre têm seu sentido nativo coincidente com o aqui utilizado. Por exemplo, os Karapotó e os Tingui-Botó chamam de ouricuri o que, pelo que pudemos entender, a maioria dos demais povos chamaria de uma simples sequência de torés, faltando-lhe as demais cerimônias. Por outro lado, o ouricuri dos Xukuru-Kariri não é reconhecido como tal pelos índios Fulni-ô, que reconhecem, todavia, a legitimidade do ouricuri dos Kariri-Xokó. O ouricuri destes dois últimos povos, de fato, é melhor entendido não como um único ritual, mas antes como um ciclo ritual anual, que se estende por três meses e por quinze dias, respectivamente, durante o qual se realizam várias cerimônias, entre as quais vários torés. No restante do ano, entretanto, as cerimônias usuais para todos são as diversas versões do toré. Por essas observações já se nota que estamos diante, aqui também, de um campo religioso que conecta uma diversidade de práticas e preceitos religiosos em disputa pelo capital simbólico de certas categorias, tornando-se difícil para o antropólogo, em busca de uma clareza que os próprios nativos não se exigem, evitar se posicionar acerca delas.

Quando, na década de quarenta do século XX, o hoje extinto Serviço de Proteção ao Índio instalou sua 3º Inspetoria em Recife, um caminho se abriu novamente para o reconhecimento oficial pelo Estado brasileiro da condição indígena de certos segmentos da população rural nordestina, até então abandonados à própria sorte em face do

---

[14] Por sinal, desigualmente conhecidos. Quanto ao ouricuri dos Fulni-ô, a nenhum não-índio foi permitido, segundo se sabe, assistir senão às cerimônias de abertura. Estevão Pinto (1956) é quem parece haver reunido o maior número de dados de informantes, mas suas interpretações são, por vezes, vacilantes. Quanto à versão Kariri-Xocó, Mota (1987), que também não pode assistir às cerimônias principais, é bem mais precisa em suas informações. Cruzando estas e outras informações bibliográficas com o que ouvimos pessoalmente em Águas Belas-PE, e de informantes Kariri-Xokó, temos o bastante para afirmar, pelo menos, que as crenças envolvidas nestas cerimônias não estão alheias àquelas que estão por trás do mais conhecido toré. Muito pelo contrário, elas constituem, em linhas gerais, uma outra forma de expressão do mesmo conjunto básico de concepções acerca do sagrado. (NASCIMENTO, 1994)

coronelismo político e pressões fundiárias sobre suas terras de ocupação tradicional.[15] Via de regra, o critério de reconhecimento dessa condição utilizado pelo órgão tutor oficial era a presença de manifestações rituais indicativas de uma cultura indígena. De fato, o que na época se entendia como tal na região era, basicamente, a prática do toré, ou algo que pudesse ser entendido ou classificado como tal. Ante a perspectiva de reconhecimento de seus direitos, vários desses segmentos da população que preservavam uma etnicidade indígena latente, acossados pela pressão sobre suas terras e desejosos de uma assistência do Estado, foram capazes de mobilizar-se coletivamente em torno de um renovado discurso étnico. Tal identidade havia teimado em reproduzir-se até ali graças aos laços de parentesco, assim como a um sentido de territorialidade sobre uma área de ocupação tradicional expresso pela memória oral – frequentemente correspondente à área de antigos aldeamentos missionários ou áreas onde foram encontrar refúgio após terem sido expulsos daqueles. À territorialidade e ao parentesco, somava-se a persistência de crenças e práticas mágico-religiosas que remontavam, profundamente afetadas, à já distante experiência missionária, praticamente encerrada um século antes[16].

Tal etnicidade latente, desde então crescentemente mobilizada, à medida em que o sucesso de uns estimulava o de outros, buscou reavivar tradições rituais enfraquecidas em seu sentido étnico ante a influência da cultura regional nordestina, aliás, em muitos casos francamente reprimidas pelas autoridades públicas locais, através inclusive de força policial. Essa circunstância os havia compelido, ao longo das décadas, ao desempenho privado desses rituais, isto é, no interior das residências ou de barracões fechados e em lugares ermos, com a consequente simplificação de alguns elementos simbólicos mais espetaculares, bem como uma orientação menos política, porque menos pública, do potencial inerentemente organizador de coletividades que possuíam[17]. Quando re-

---

[15] De fato, somente os índios Fulni-ô e Tuxá tiveram seus direitos territoriais reconhecidos antes da década de 1940, isto é, antes da instalação da inspetoria do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em Recife. Os últimos, aliás, por iniciativa isolada do então governador de Pernambuco, Carlos de Lima Cavalcanti, atendendo às gestões do Capitão João Gomes, liderança dos índios, e só depois endossada pelo orgão tutor. Até esta época, e mesmo um pouco depois, são comuns as histórias de "capitães--de-aldeia", como ainda se usava dizer em lugar do termo atual "cacique", que teriam se dirigido ao Rio de Janeiro em épicas viagens, municiados com documentos do tempo do Império, em demanda dos direitos territoriais de seus grupos.

[16] O sentido de territorialidade é informado também pela memória mítica de uma série de "incidentes mágicos", envolvendo entidades espirituais, e, ou, personagens histórico/míticos, que pontilham a geografia dessas áreas.

[17] Essa é a mesma época em que, nos grandes centros urbanos, usava-se da força policial para exercer controle sobre terreiros de candomblé e outros cultos afro-brasileiros, sob a alegação retórica do combate à prática do curandeirismo e charlatanismo.

tomam a luta política pelo reconhecimento de sua alteridade étnica e de seus direitos, se valeram do reavivamento de algumas práticas rituais, já agora menos ostensivamente reprimidas, o que significava em geral a retomada do *toré* e sua restituição corajosa aos espaços públicos. Ante a possibilidade desta ousadia vir a resultar em efeitos políticos positivos, e não apenas em perseguição e discriminação, em várias localidades foram realizadas "representações" – este é um termo nativo – em plena praça pública, para as autoridades do órgão tutelar, o que poderia, à primeira vista, levar-nos a pensar ter sido este movimento não mais que um mero exercício instrumental de manipulação simbólica. Entretanto, quando "público" significa o espaço interno da aldeia, dançar regularmente torés nos antigos terreiros, simples clareiras na mata, ou lajedos do alto das serras em que, como acreditavam, seus antepassados, "o gentio brabio", tinham dançado nos tempos idos, significava mais do que apenas buscar o reconhecimento oficial. Significava também reavivar, sobretudo perante si próprios, a memória do direito territorial comum, ao cadenciar ritmicamente sobre o solo tradicional, com os pés desnudos e ao som das maracás, o canto de suas "toantes" ou "linhas" dirigidas a seus "encantados". Tratava-se, antes de mais nada, da reafirmação do corpo coletivo, e do estabelecimento das bases de sua rearticulação política em torno de lideranças carismáticas e dos poderes numinosos do "reino da jurema". Tal implicava, como ainda hoje, em reunir a comunidade em torno da celebração do passado dos "troncos velhos", representados nos "encantados" que incorporam nas "mestras" para dar consultas aos doentes, receitar os remédios do mato, dar conselhos à comunidade e admoestar os desafetos internos.

Mais que isso, quando invocados pelo canto de seus "toantes" ou "linhas" compartilhados, com variações, por todas essas etnias, os principais "encantados" como que circulam pelas várias aldeias, cada uma delas uma "ponta de rama", tal como ancestrais míticos que vêm validar no plano simbólico do sagrado a articulação política que tem prevalecido entre os vários povos indígenas do Nordeste em sua lenta e atribulada caminhada conjunta rumo ao reconhecimento oficial e à retomada da terra. Ao dramatizar na dança coletiva o imaginário do passado mítico presente na poesia cantada dos toantes, gente simples e analfabeta encontrou uma linguagem de poucos conceitos, mas de imagens eloquentes com que falar de si para si. Comungando a Jurema, "o vinho da Jurema", não só com os membros da geração presente, mas também com os antepassados, ela celebrava, e celebra, a própria comunidade. O ritual, assim, tem sido a própria linguagem mediante a qual se expressa e vivencia a etnicidade, tanto quanto se comunica para a sociedade envolvente.

O toré é um ritual em que a possessão pelos "encantados" é o lado mais espetacular, porém o aspecto etnicamente mais relevante é a ativação, mediante as "linhas", ao

embalo da dança ritmada pelas pisadas e pelos maracás, e o "enlevo" proporcionado pelo fumo e pelo "vinho da jurema", de todo um imaginário caboclo condensado nos milhares de versos de uma tradição oral muito rica e centenária, uma espécie de cordel ágrafo e musical do caboclo do sertão. Que fala, de forma vívida e bem humorada, de uma maneira cabocla de experimentar acontecimentos e situações típicas, que muitas vezes remetem ao passado longínquo dos "troncos velhos", sem deixar de estar a falar do presente: "Eu fui no mato esconder meu *aió* (sacola)/ Pra branco não dizer/ Que eu comi seu *cradzó* (carne de boi)/ (...)"(versão Kiriri). O toré é "trabalho", no mesmo sentido de "trabalho espiritual" dos cultos chamados mediúnicos, mas é também uma "brincadeira", espécie de festa e encontro social de todas as semanas. Nele usam-se categorias conhecidas como "médium", "aparelho", "coisa ruim", "espírito" (de mortos), "mesa", ou "incorporar". Quanto a esta última categoria, há uma sinonímia aparentemente mais antiga, "enramar", que, significativamente, remete às metáforas dos "troncos", "ramas" e "pontas de ramas". Uma "mestra enramada" é alguém tomada por um "encantado", frequentemente um antigo "mestre" de muita "ciência", ou seja, um representante dos "troncos velhos" que se faz próximo, assim, de sua "pontas de rama", dramatização que estabelece performaticamente a sua identificação. Entretanto, se a presença dessas categorias poderia, por um lado, levar-nos a supor simplesmente uma influência direta, de fora para dentro, oriunda do que já se chamou de "baixo espiritismo" (ANDRADE, 1983), do kardecismo ou da umbanda sobre o toré, por outro lado, pensamos que tais expressões antes representam, de modo mais fundamental, uma atualização léxica construída ao longo do contato e comunicação que se vem estabelecendo com essas formas religiosas no decorrer deste século, quando as mesmas floresceram e tiveram seu vocabulário difundido. Como diz Cunha (1986, p. 100-102), acerca da comunicação interétnica ou da etnicidade como linguagem:

> a escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros do mesmo tipo [...] a questão de saber quais os traços diacríticos que serão realçados para marcarem distinções [étnicas] depende das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, com as quais poderão se contrapor e organizar em sistema.

Isto, pensado em termos do campo religioso mais amplo a que sempre estiveram expostos os "caboclos" (agora novamente "índios"), faz do toré aquela dimensão

que melhor expressa, dentre os rituais indígenas do Nordeste, o contínuo exercício de atualização das fronteiras simbólicas que adscrevem estes grupos étnicos, e acompanham de forma dinâmica as transformações por que passa a sociedade envolvente. Se suas características culturais distintivas reduzem-se, praticamente, à esfera ritual,[18] é aí mesmo que vamos encontrar as categorias comparáveis que organizarão articuladamente as oposições numa espécie de gramática interétnica. Assim, se os "aparelhos" (ou "mestras") "incorporam" (ou "enramam"), não incorporam "espíritos de mortos" – como acontece "nessas coisas de negro", como os índios se referem, por vezes, ao que entendem por "xangôs" ou "centros espíritas" – mas somente "encantados", isto é, entidades "vivas", que já são da natureza, habitantes/guardiães das fontes naturais perenes, das matas, do fundo dos rios e lagoas, das grutas e tabuleiros etc. "Encantados" que são, ao mesmo tempo e sem contradição, antepassados, isto é, sábios curadores dos "troncos velhos" que, através da "ciência do índio", "se encantaram" sem ter morrido propriamente. De fato, boa parte de sua "ciência" está em saber afastar esses "coisa ruim", precisamente o que representa a não-indianidade.

Desse modo, verifica-se, em que pese a rápida caracterização, que um campo religioso indígena se encontra nitidamente delineado, e que, apesar de constantemente atualizado, é bem mais antigo do que se poderia supor a partir da pequena visibilidade de seus agentes para a sociedade envolvente. Campo esse forjado ao longo de uma história de contatos e trocas culturais entre os vários povos indígenas da região desde quando foram submetidos a uma experiência missionária comum, inclusive no sentido bem concreto de que não só vários grupos de diferentes etnias foram aldeados numa mesma missão desde o princípio, como também, desde então, várias dessas missões foram sucessivas vezes reduzidas umas às outras, e / ou segmentos delas transferidos de lá para cá[19]. Essas práticas mágico-religiosas assumiram, assim, ainda no século XIX ou mesmo antes, a condição de linguagem ritual comum mediante a qual se exprime a etnicidade indígena ante a sociedade envolvente no âmbito regional. É claro que, enquanto campo religioso, não estamos falando de

---

[18] A perda cultural de que mais os povos indígnas se ressentem é a da língua nativa, da qual restou apenas um limitado léxico, maior ou menor conforme o grupo, com exceção dos Fulni-ô, povo bilingue que conseguiu preservar o Yatê como língua viva. Mesmo esquecida, porém, a língua dos antepassados possui um significado diacrítico fundamental, na medida em que essa é a língua, conforme crêem, falada pelos "mestres encantados" quando incorporam nas "mestras" durante os trabalhos. Esta espécie de glossolália, decorrente do transe, é, então, traduzida pelos pajés e outros "entendidos na ciência" para os demais índios.

[19] Mobilidade essa que nunca cessou de existir, tendo atravessado todo o período imperial, não sendo diferente no tempo do SPI e mesmo agora, sob a tutela da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

um todo homogêneo e indiferenciado, mas procuramos nos reportar a tudo o que tal conceituação implica em termos de disputas concorrenciais por legitimidades, reivindicações de uma maior ou menor eficácia na lide com o universo do sagrado por parte deste ou daquele pajé ou outro "entendido na ciência do índio", a conectar prestígios pessoais e estruturas políticas internas aos grupos étnicos[20]. Porém, sem contradição e de modo mais fundamental, estamos falando de uma estruturação de categorias de entendimento proporcionadas pela e para a experiência religiosa que estabelecem regras e limites nos termos dos quais se dão tais disputas. Há vários exemplos, entre os grupos indígenas do Nordeste, de faccionalismos internos que se rebatem, quando não se originam, em rivalidades rituais.[21]

Mais ainda, percebe-se com clareza que esse campo religioso indígena existente na região Nordeste, particularmente na área que inclui o norte da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco e Paraíba, está intimamente conectado com o campo religioso maior da sociedade regional envolvente, particularmente com aquele seu segmento que designamos frouxamente de campo afro-brasileiro, cujas categorias de entendimento da própria experiência religiosa são homólogas porque construídas em uma comunicação recíproca, e são, por isso mesmo, facilmente oponíveis em um sistema de distinções. Essa diversidade empírica de rituais, seja aqueles claramente vinculados à afirmação de alteridades étnicas indígenas, seja aqueles que apenas apresentam uma imagem genérica do "caboclo" em meio a outras entidades espirituais vinculadas a tradições culturais distintas, implica em diferentes concepções acerca da jurema nos vários grupos religiosos até aqui vistos. Julgamos haver aí material para muita digressão teórica, na medida em que se tente identificar as razões e os princípios que regem as transformações de significado desse elemento simbólico, admitindo-se que, de uma origem comum, acabam por se disseminar no interior de uma sociedade maior e variadamente segmentada. Tal é a ideia metaforizada em nosso título: a de um tronco, mais antigo, radicado na experiência colonial e missionária desses povos indígenas,

---

[20] O termo pajé, assim como cacique, é de incorporação recente e resulta mais da imposição de um modelo regional de organização indígena assimilado internamente, no qual a FUNAI, enquanto principal agente do campo político em que se movimentam esses grupos, possui um peso determinante, embora não exclusivo. Assim, o cargo de pajé é sobretudo político e com frequência seu ocupante não coincide ser o indivíduo de maiores talentos espirituais e curativos. Obviamente essa circunstância gera tensões que devem ser administradas tanto na esfera ritual quanto política pelas lideranças da "situação".

[21] Estudamos em detalhe um desses casos, o dos índios Kiriri, em Nascimento (1994). Mas temos presenciado situações análogas entre os Pankararé, os Truká, os Tuxá, os Atkum e os Kapinawá. O mesmo já se dá em certos grupos antes sequer de serem reconhecidos oficialmente pela FUNAI, como ocorreu com os Tumbalalá, que já se encontravam divididos em facções políticas rivais, correspondentes a dois terreiros diferentes de toré. Em todos esses casos, e em outros mais em que o faccionalismo não é tão evidente, ritual e política interna são duas faces de uma mesma moeda.

com a qual suas crenças pré-coloniais tiveram que estabelecer um diálogo inevitável e encontrar uma acomodação desde cedo, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX; e suas "ramas", mais novas e orientadas para muitas direções, sob o influxo das mais variadas influências, que incluem tanto as formas contemporâneas dos rituais praticados atualmente pelos povos indígenas, quanto aquelas "ramas", que, desde o século passado, se disseminaram na sociedade maior juntamente com a dispersão de grande parte da população cabocla, talvez a maior parte dela, vindo, neste processo, a se "sincretizar" com outras crenças.

É preciso reconhecer que, assim como muitas foram as populações indígenas que lograram, ao longo do século, reverter processos de dissolução étnica em meio às pressões de uma sociedade envolvente infinitamente mais poderosa, igualmente muitos foram os casos em que tal não se deu. É o que ocorreu, seguramente, na localidade de Estiva, no município de Alhandra-PB, um antigo aldeamento indígena que subsistiu até o século passado, e que, por razões particulares, não manteve uma identidade étnica indígena, mas é hoje uma espécie de Meca do catimbó paraibano. (VANDEZANDE, 1975) Em outros casos, as tradições indígenas foram mantidas dentro de algumas famílias, transmitidas de geração a geração, como em Piaçabuçu-AL, com a cidade crescendo em volta, dando-se, então, o encontro com outras tradições, como o sincretismo entre "toré" e "candomblé" [sic] ali muito nitidamente delineado (ARAUJO, 1977), ou em Laranjeiras-SE. (DANTAS, 1988) Sem dúvida, muitos têm sido os caminhos, as etapas e os encontros intermediários que levam dos rituais praticados pelos índios no Nordeste desde o século XIX aos atuais rituais encontrados em grandes centros, como Salvador, Recife, ou Natal, chegando, hoje, também a outras partes do país.

Talvez seja possível ordenar todas essas variações em uma perspectiva de transformações históricas, em que as diferentes historicidades locais apresentariam uma tendência de mudança em grande parte comum, definida pelas características gerais da sociedade maior a que todas acabam por pertencer, sem perder, contudo, seu peso relativo. Ante um quadro de diversidade ritual a que, aparentemente, não é possível atribuir uma ordem qualquer, a importância simbólica da "jurema" parece persistir, conquanto em meio a uma grande polissemia. Alguns exemplos mostram diferenças significativas:

a) "Jurema" concebida, em algumas umbandas de João Pessoa, como uma "princesa índia" (VANDEZANDE, 1975), a "Cabocla Jurema", ou ainda como "linha de jurema", classificação genérica para distinguir a linha de caboclos da dos pretos-velhos no Rio de Janeiro, por exemplo, com pouca ou nenhuma referência à planta (VELHO, 1977);

b) concebida, de outro modo, como uma "região dos ares", um espaço específico onde viveriam os "espíritos juremados" – "o tronco da jurema é o lugar de segurança, uma espécie de céu, de paraíso para onde vão os bons, os caboclos que só praticam o bem, os que sabem dar bons remédios" – nos "torés misturados" de Alagoas, desvinculados de grupos étnicos indígenas (ARAÚJO, 1977, p. 63); ou como um "reino, divisão do mundo do além", como se expressa Cascudo (1969, p. 773) para os catimbós de Natal-RN;

c) ou ainda, no catimbó de Alhandra, como uma "cidade" que designa um determinado arbusto, que leva o nome de um determinado "mestre" que lhe é associado – "jurema do mestre Inácio", ou "cidade Major do Dias" –, arbusto ao qual se prestam reverências, através de preces e velas acesas, e se pede licença para extrair de suas raízes a matéria-prima com que se faz a beberagem, igualmente sacralizada;

d) ou, entre os índios nordestinos – entre os quais também há considerável variação –, que concebem seus encantados como entidades vivas, e não espíritos de mortos, e para alguns dos quais – como os Kariri-Xokó, por exemplo – a árvore da jurema é uma planta percebida como sendo habitada por um encantado, o "mensageiro de *Sonse* (Deus)": "The Jurema tree stands as the representation of the highest divine being for the Kariri: Sonse. It is revered as the first ancestor, the one who makes it possible for the Kariri-Shoko to travel to the past and to the future, unifying all their generations into one". (MOTA, 1987, p. 174-175)

Seja onde for, "jurema" é sempre o foco de um alto investimento simbólico em todas essas manifestações religiosas. Trate-se da planta em si, seja qual for a espécie botânica de "jurema" em cada caso, ou da bebida dela feita – bebida que comporta algumas variações também, seja no modo de preparo, seja nas partes da planta para isso utilizadas, seja nos ingredientes adicionados, seja ainda nas preces, ritos ou outras manipulações simbólicas dirigidas à árvore que fornece esses ingredientes, até alcançar as concepções mais abstratas e distanciadas de sua origem etnobotânica. É essa importância da "jurema" em todos esses casos – cuja centralidade varia, evidentemente, mas sempre reveste a jurema de um importante significado –, o que nos leva a tomá-la como um critério válido para a construção de uma outra categoria classificatória: cultos de jurema. Abstrata e com fins de articulação meramente teórica, essa categoria serviria para agrupar – com o sentido, obviamente, de submetê-los a uma análise comum – todas as formas rituais acima mencionados que, entretanto, se encontram subsumidas sob os rótulos de outros conjuntos rituais internamen-

te diversificados, articulados entre si como candomblés, xangôs, catimbós etc. Aí classificaríamos ainda outras formas rituais menos conhecidas, sobre as quais não nos detemos mais aqui por falta de espaço, mas que são interessantes e reveladoras, especialmente por terem resistido a um fácil enquadramento classificatório: os "torés misturados" de Alagoas e Sergipe (DANTAS, 1988; ARAUJO, 1977), por demais significativos; e o que Assunção (1991) chamou exatamente de "cultos de jurema"[22] no Rio Grande do Norte.

Se, como dissemos acima, a expressão "candomblé de caboclo", apesar de insistentemente usada, não possui atualmente uma referência empírica claramente discernível, não havendo um terreiro, de candomblé, que seja "de caboclo" exclusivamente, caberia ainda perguntar, nesta mesma linha de questionamento: por que, no encontro histórico de variedades rituais que teve por palco a cidade de Salvador, não teriam sido preservadas "casas" ou "terreiros", por poucos que fossem, daqueles que deram origem ao tão disseminado culto ao caboclo nos candomblés? O que lhes teria acontecido? Podemos imaginar facilmente que teriam sido inteiramente absorvidas pelas demais nações do candomblé soteropolitano, como sugerem algumas das autoadscrições de terreiros acima referidas, a exemplo da muito comum "angola/caboclo".[23] Assim, não teriam sido, de fato, similarmente ao que teria ocorrido aos

[22] Assunção (1991) é quem primeiro fez, ao que saibamos, uso dessa expressão, e de quem a tomamos emprestado. Ele a usa para dar notícia de um conjunto de cultos existentes no Rio Grande do Norte na maioria dos terreiros de xangô (?) e umbanda (?) de Natal, onde recebem várias denominações, como macumba, catimbó e toré, variação esta que é, por si só, muito sugestiva.

[23] Poderiam ter sido também "transmutados" em terreiros de umbanda, religião que estava iniciando seu processo de formação no começo deste século. Precisamente isto foi o que aconteceu, embora bem mais tarde, na Paraíba, com diversas casas de culto de mestres catimbozeiros, ou "juremeiros", durante os anos sessenta e setenta, as quais foram obrigadas a se filiar à federação dos cultos afro-brasileiros local sob a designação de casas de umbanda. (VANDEZANDE, 1975) De toda forma, o período considerado como de formação da umbanda no Rio de Janeiro, as décadas de vinte e trinta do século XX, afasta um pouco esta possibilidade quando nos referimos especificamente a Salvador. Afinal, por hipótese, os últimos "terreiros" exclusivamente "de caboclos" teriam subsistido, no máximo, até esta época, e assim mesmo de modo já muito discreto, caso contrário não poderiam ter sido ignorados tão solenemente nem mesmo por Edison Carneiro, Arthur Ramos e etc. Contudo, se "umbanda" já fosse um termo vigente na época, talvez a categoria "candomblé de caboclo" não precisasse ter sido incorporada por Edison Carneiro e seus seguidores, a partir de seu uso primeiro pelo próprio povo de santo, e em seu lugar tivesse sido usada a primeira expressão. O que não deixaria de ser apenas outra forma de distorção, certamente pior, pois além de tudo criaria a dificuldade adicional de ter que explicar como poderiam conviver, num mesmo "terreiro", uma variante de "umbanda" com um "candomblé", já que é precisamente isso o que ocorre com o culto aos caboclos e aos orixás em cada terreiro soteropolitano. Aliás, o caso baiano faz um contraste interessante com o que ocorre em muitos terreiros de xangô em Recife, que sugestivamente apresentam dois altares (pejis), um para os caboclos e outro para as entidades africanas, assumindo expressamente um encontro que na Bahia, ao contrário, se escamoteia.

chamados “candomblés angola” e “congo”, porém ainda mais cedo no século XX ou mesmo já no anterior, não só ofuscados os terreiros “de caboclo”, mas ainda reinterpretados em muitas de suas práticas rituais pelas práticas das várias “nações” do candomblé? Enquanto a “africanidade” de uns ganhava força ao longo do século XX, legitimada pela exposição que lhes foi proporcionada pelos intelectuais e mais recentemente pela indústria do turismo, a “indianidade” de outros foi se descaracterizando junto com a invisibilização das populações indígenas do Nordeste, qualificados pela mesma antropologia culturalista como povos “aculturados” já desaparecidos ou em vias de “integração” de seus “remanescentes” à sociedade brasileira. Podemos compreender, então, a perda de prestígio, por sua vez, daquelas “nações” que se associaram lá atrás à figura do “caboclo”, acompanhado-o em sua sorte, sob estigma da impureza e da mistura.

Sem dúvida, o inventário dessas perguntas e hipóteses acerca do culto ao “caboclo” nos terreiros de candomblé poderia ser alongado ainda mais, o que não teria maior sentido na medida em que, pelo menos neste ensaio, não pretendemos dar-lhes a resposta que exigem, mas tão somente sugerir os caminhos que nos parecem mais esclarecedores, e que, contudo, não poderiam ser plenamente percorridos nos limites de um artigo. Antes pretendemos sinalizar para uma convergência entre as questões acima levantadas. Assim, o objetivo desta discussão está antes em chamar a atenção para algo que nos parece mais fundamental e, por isso mesmo, teoricamente mais relevante. Trata-se de apontar para a existência de processos históricos análogos e paralelos, mas que não deixam de se encontrar tampouco. De um lado, a transformação gradativa de um campo de relações interétnicas, formado a partir da colonização do sertão indígena, o qual, pouco a pouco, sob a interferência repressora do Estado e sociedade envolvente sobre suas formas de manifestação e organização propriamente políticas, veio se reconfigurando como um campo religioso especificamente fundado sobre uma etnicidade indígena difusa (e que depois se reverte novamente em móvel de uma reorganização política); de outro, um campo de relações interétnicas de negros sob o regime escravocrata, o qual aos poucos segue um processo semelhante de “redução” ao religioso, através da formação de um campo religioso próprio. A expectativa é que, através de uma melhor qualificação de ambos os processos sociais, assim como pela superação enfim das dificuldades impostas por um paradigma culturalista não de todo morto, porque vivo em nossas categorias classificatórias, possamos discutir seu encontro nos pequenos, médios e grandes centros urbanos de todo o Nordeste, visto agora não tanto como um campo unificado e homogêneo – seria demais imaginá-lo tão vasto –, mas tampouco como apenas um mosaico de formas e variedades de culto observados em toda a região, mas sem qualquer inteligibilidade comum.

Achamos por bem nomear tal universo de rituais urbanos e rurais que estão, numa perspectiva histórica, sob a influência e alcance uns dos outros, de COMPLEXO RITUAL DA JUREMA[24] . Com tal unidade de análise, pretendemos estar falando de algo que, de modo mais ou menos direto, faz parte do imaginário religioso de, seguramente, algumas centenas de milhares de pessoas. Esse é o sentido da metáfora em nosso título: agarrando e percorrendo um certo ramo de um grande arbusto, ramo esse tão notório quanto ignorado, enquanto justamente apenas mais uma entre outras ramificações, levar o leitor à visualização do ignorado tronco do qual não apenas se origina e diverge, mas ao qual confere maior inteligibilidade. O que importa é que, se classificarmos todas essas formas rituais como cultos de jurema – tomando-se o cuidado, insistimos, para não reificar também esta categoria (sob pena de ofuscar as muitas diferenças entre umas e outras variedades) –, e os considerarmos como formas rituais pertencentes a uma unidade de análise abrangente, o complexo ritual da Jurema, teríamos a vantagem de poder analisar todos esses cultos segundo critérios comuns, baseados tanto em aspectos empíricos, quanto em escolhas analíticas. Pois também estas últimas, por implicarem frequentemente em classificadores inteiramente abstratos, arriscam, por outro lado, lançar-nos numa espécie de nominalismo etnológico vazio.[25]

Pautados, por isso mesmo, no pressuposto de uma origem comum, poder-se-ia verificar, assim, em que medida essas semelhanças e diferenças nos falam de um todo maior, o qual, precisamente, poderia revelar uma lógica subjacente, a guiar vários processos diferentes de ressignificação e de articulação simbólicas em diferentes contextos socioculturais. E de onde poderia emergir, talvez, uma outra teoria do sincretismo, não

---

[24] Fizemos (NASCIMENTO, 1994) uma extensa revisão bibliográfica sobre os rituais em que é utilizada a Jurema, quando, acrescentando nossas próprias observações empíricas, caracterizamos mais detidamente o "complexo ritual da jurema". Escaparam de nossa atenção, à época, dois artigos: Mota e Barros, 1988, v. 2 e Mota, 1988, v. 2. Nestes excelentes artigos aparece pela primeira vez, ao que saibamos, a expressão "*Jurema complex*", cujo sentido, caracterizado nos parágrafos iniciais, aproxima-se do que posteriormente denominamos de "complexo ritual da Jurema" e desenvolvemos como tema central daquela dissertação. A caracterização teórico-conceitual de que lançamos mão, contudo, foi diversa.

[25] O famoso "*continuum* mediúnico" de Candido P. F. Camargo (1961), em Kardecismo e Umbanda, p.ex., utiliza a possessão, uma categoria deveras analítica, como fundamento empírico para unificar o seu "*continuum*" de diferentes rituais, ao que se pode levantar algumas objeções epistemológicas. Afinal, o que nos assegura que o que chamamos genericamente de "possessão", enquanto modalidade de transe, não guarda diferenças fundamentais entre essas variadas formas religiosas no próprio plano etnográfico, de modo que, ao usarmos despreocupadamente essa categoria analítica única, não estejamos reduzindo distintos tipos de experiência religiosa a seus aspectos mais exteriores, e, ou, mais facilmente inteligíveis ao nosso logocentrismo acadêmico?

mais em termos exclusivamente culturalistas, mas articulada a uma reflexão em torno da etnicidade ou, de modo mais genérico, da articulação sociopolítica de coletivos sociais. Em que se pudesse estabelecer, para cada caso, as conexões entre o campo político, que subjaz e confere sentido ao fenômeno étnico, onde quer que ocorra, e o campo religioso que frequentemente define a linguagem na qual essa etnicidade se expressa. Campos que, embora interdependentes, apresentam certa autonomia um em relação ao outro, possuindo determinações intrínsecas algo distintas, mas cujo traçado, em cada caso, talvez possa esclarecer o porquê de certas escolhas culturais.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Mario de. **Música de feitiçaria no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília, DF: INL/Fund. Pró-Memória, 1983.

ARAUJO, Alceu Maynard de. **Medicina rústica**. São Paulo: Brasiliana, 1977.

ASSUNÇÃO, Luís Carvalho de. **O culto da jurema**: anotações para um estudo. In: REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E DO NORDESTE, 2., 1991, Recife. **Anais**... Recife: UFPE; Brasília: CNPq; Rio de Janeiro:, FINEP/ABA, 1991.

BACHELARD, Gaston. **La formacion del espiritu cientifico**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.

BARTH, Fredric. Introduction. In: BARTH, F. (Org.). **Ethnic groups and boundaries**. Boston: Little, Brow and Co., 1969.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

CAMARGO, Cândido Procópio. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CARNEIRO, Edson. **Religiões negras/negros bantos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. s.d. "De índios 'misturados' a índios 'regimados'". In: CARVALHO, M. Rosário de; REESINK, E. B.; CAVIGNAC, J. (orgs.). **Negros no mundo dos índios**: imagens, reflexos, alteridade. Rio Grande do Norte: EDUFRN, 2011.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**. Rio de Janeiro: Agir, 1951.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, 1969.

COHEN, Abner. **Custom and politics in urban africa**. Berkeley, London: Routledge & Kegan Paul. Univ. of California, 1969.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual, porém irredutível. In: **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense; EDUSP, 1986.

DANTAS, B. G.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela C. da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras; SMC-SP; FAPESP, 1992.

DANTAS, Beatriz G. **Vovô nagô**, **papai branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DORIA, Siglia Zambrotti; CARVALHO, J. J. de. Símbolos e projeções míticas da história. In: CARVALHO, José Jorge de (Org.). **O quilombo do Rio das Rãs**: histórias, tradições, lutas. Salvador: EDUFBA, 1996.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Edusp; São Luís, Fapema, 1995.

GOLDSTEIN, Melvin. Ethnogenesis and ressource competition among tibetan refugees in south India. In: DESPRES, Leo A. (Ed.), **Ethnicity and ressource competition in plural societies**. [S.l.]: The Hague, Mouton & Co., 1975.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. 1977. Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

MAGNANI, José Guilherme C. **Umbanda**. São Paulo, Ática, 1986. (Série Princípios).

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia**, **século XIX**. Uma província no Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MEDEIROS, Bartolomeu F. de. **Negros**, **indígenas e mestiços curandeiros**: uma cultura de solidariedade entre excluídos. Comunicação apresentada ao V Congresso afro--brasileiro (GT Etnologia afro-brasileira). Salvador, 1997.

MONTEIRO, John. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

MOTA, C. N.; BARROS, J. F. P. Jurema: black-indigenous drama and representations. In: POSEY, Darrell A.; OVERAL, William Leslie (Orgs.). **Ethnobiology**: implications and application. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1990. p. 171-180. v. 2.

MOTA, C. N. Jurema and Ayahuasca: dreams to live by. In: POSEY, Darrell A.; OVERALL, William Leslie. (Orgs.). **Ethnobiology**: implications and applications. Belém, Pará: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1990. p. 181-190. v. 2.

MOTA, Clarice Novais da. **As Jurema told us**: Kariri-ShoKo and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern northeastern Brazil. Austin: Univ. of Texas, 1987.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O tronco da Jurema**: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri. 1994. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

PINTO, Clélia Moreira. **Saravá, Jurema sagrada**: as várias faces de um culto mediúnico. 1995. Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

PINTO, Estevão. **Etnologia brasileira**: Fulniô – os últimos tapuias. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1956.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: SarahLetras, 1995.

VANDEZANDE, René. **Catimbó**: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. 1975. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.

VELHO, Ivonne Maggie. **Guerra de orixá**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX. Salvador: Corrupio, 1987.**

PARTE II

DE ÍNDIOS A CABOCLOS, DE CABOCLOS A ÍNDIOS

ENSAIO ETNOFOTOGRÁFICO I

ENTRE ÁGUAS QUE PASSAM E BRINCADEIRAS QUE FICAM*

CRIANÇAS TUXÁ NA MARGEM DO RIO SÃO FRANCISCO

Ângela Nunes

Bahia. Julho de 1987. Lembro-me da lufada de ar quente e úmido ao sair do avião em Salvador. Das conversas com Pedro e Rosário. Do aperto no coração, antecipando o novo e desconhecido. De Carlos, parceiro na viagem em que conheci os índios Tuxá e amigo para sempre. Do motorista que nos conduziu ao sertão, perguntando se íamos armados. Da natureza exuberante sendo tomada pela aridez, pelos cactos e arbustos sem folhas teimosamente mordiscados por cabras magras. Do sol a queimar a pele e a semicerrar os olhos. Da poeira que se agarrava na garganta. Do horizonte quase sem vivalma. Da entrada em Rodelas e de Carlos me apontar "veja, essa é a rua dos índios". Da minha perplexidade, não obstante avisada... afinal, era uma rua igual às outras. Ou quase... Do refrigerante que bebemos à chegada, porque não havia água, e que me deixou ainda mais sedenta. Da ducha refrescante na casa das generosas freirinhas.

À noite fomos à rua dos índios, ou seja, à aldeia indígena. Havia crianças por todo o lado, entrando numas casas e saindo doutras, brincando, cantarolando, gritando, rindo e, ocasionalmente, choramingando ou dormitando no colo de alguém. Havia som de música e televisão, muito alto, saindo de cada casa. Carlos apresentou-me ao cacique e sua família, e aos moradores de mais duas casas. Ao saberem o que me tinha levado a Rodelas, logo irrompiam nomes de jogos e brincadeiras... e uma

* Agradeço a Paula Morgado o delicado trabalho de retoque nas fotografias que compõem este ensaio.

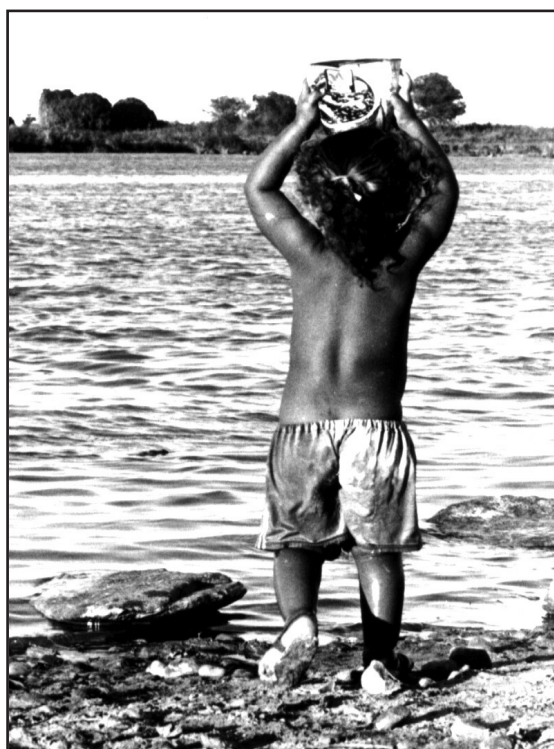
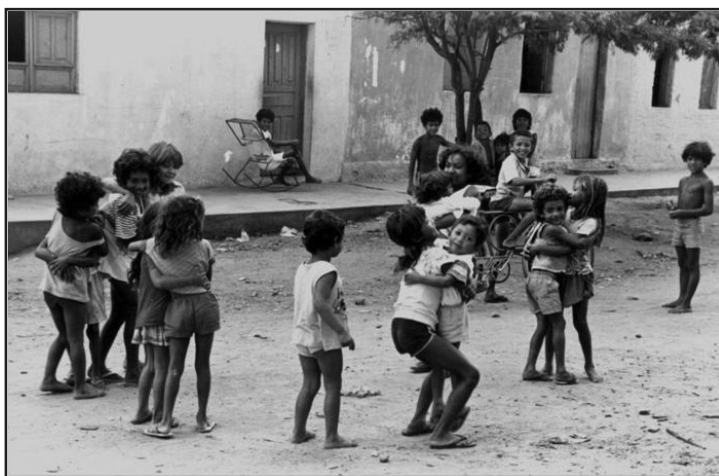
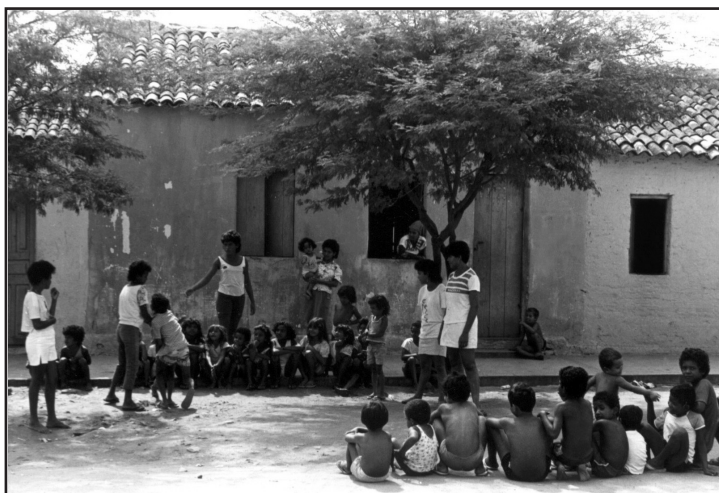
senhora idosa, misto de índio e negro, disse "criança é o que não falta aqui... parece formiga... e brincadeira... tenho uma neta que é perigosa para essa coisa!". As três semanas que se seguiram foram mágicas e memoráveis. O diário de campo relido e as imagens reolhadas são uma viagem no tempo. Em vários sentidos. No autobiográfico também. Lembro-me, anos antes (1981-82), das conversas com Pedro Agostinho no café Martinho da Arcada, em Lisboa. Eu falava-lhe de crianças e ele falava-me de índios. Perguntei se seria possível juntar 'crianças' e 'índios' e 'antropologia'. Ele não sabia quem o estivesse fazendo, mas disse que sim. Num papel que guardo até hoje, ele escreveu o nome de duas antropólogas que poderiam acolher a ideia. Uma delas foi Aracy Lopes da Silva, que viria a tornar-se minha orientadora e amiga.

Esta viagem ao sertão da Bahia aconteceu antes de eu começar a estudar antropologia. Foi no ano em que a barragem de Itaparica, no rio São Francisco, fecharia as comportas e formaria um lago, submergindo três aldeias, entre elas Rodelas, onde vivia o povo indígena Tuxá. Uma equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, coordenada por Pedro Agostinho e Rosário Carvalho, estava a proceder o salvamento arqueológico da área, antes que as águas subissem, e a acompanhar os índios no processo de relocamento para uma aldeia nova. Perguntei se podia juntar-me a eles. Concordaram. E eu fui. Com Carlos Etchevarne, arqueólogo. Eles sabiam o que me movia. Na volta a Salvador, conversamos intensamente sobre as minhas observações, fotografias, diário de campo. Jorravam ideias e entusiasmo de todos nós. E os três puseram-me um ultimato (obrigada!): levar tudo aquilo para os estudos sobre etnologia indigena no Brasil. Poucos meses depois, fiz o vestibular e entrei na Universidade de São Paulo (USP).

Conheci os Tuxá num momento difícil e, provavelmente, confuso nas suas vidas, em que o dinheiro das indenizações previstas em lei, e sob a responsabilidade da Companhia hidroelétrica de São Francisco, parecia colmatar a enorme perda eminente, material e imaterial. O lugar dos ancestrais, do culto dos "encantados", as mangueiras seculares, a aldeia onde a maioria tinha nascido, a ilha que lhes garantia o sustento, tão rica em aluviões... tudo estava prestes a desaparecer. Na verdade, nenhum dinheiro poderia pagar isso. E uma aldeia nova, ainda sem alma, esperava-os mais acima, longe das águas.

As crianças, entre tarefas domésticas e sua azáfama brincante, não estavam alheias à mudança. Alguns adultos diziam que com a chegada da televisão e outros bens de consumo, já não se brincava como 'antes'. Mesmo assim, apesar das novelas, Xuxa e super-heróis da época, registrei um repertório de brincadeiras riquíssimo. As crianças

nhos de lata, desfiles de moda. Troncos imitavam canoas, árvores serviam de balanço. Brincavam com a areia, pedras e água do rio, a terra dos caminhos, paus, com o seu corpo, bibicletas, bolas, chinelos e as galinhas que passavam. Brincavam sozinhas e umas com as outras, menores e maiores. Pulavam corda, faziam rodas, corriam, saltitavam, pulavam, cantavam. Brincavam de glória, bobinho, pega-pega, podre, mata, dominó, bozó, palito, rapa pião, bitola, bitolão, atirei o pau no gato, esconder o pau, caiu do poço, gata pintada, rainha, balança caixão, casamento francês, ximão, barra da presa, choco, bambolê, garrafão, bostinha de cabra, jogo das pedras, bila, boneca, fita, cão... Também brincam de dançar o Toré, escondidos numa clareira da mata, usando os adornos Tuxá e entoando os seus cantos. Uma das brincadeiras que frequentemente faziam, na margem do rio, era a construção de diques com areia e pedra, moldando represas que enchiam de água até que rebentassem. As rupturas nos diques soltavam a água que, de novo livre, escorria pela margem até o rio São Francisco, retomando o seu caudal.

As fotografias selecionadas para este ensaio – intencionalmente, sem legendas – fazem parte de um extenso acervo recolhido há mais de duas décadas. O ensaio revisita uma aldeia que há muito deixou de existir, as brincadeiras que animavam a sua rua, as clareiras, a margem do rio e os seus brincantes. Talvez um dia possam essas crianças, hoje adultas, legendar as suas imagens e memórias.

ESTRATÉGIAS DE NEGOCIAÇÃO E RECOMPOSIÇÃO TERRITORIAL KIRIRI

Sheila Brasileiro
José Augusto Laranjeiras Sampaio

"Kiriri" é vocábulo tupi com o sentido de "calado", "taciturno", o que denota a percepção que tinham desses índios os grupos do litoral com os quais os conquistadores europeus primeiro travaram contato. (BANDEIRA, 1972) Por Kiriri ficaram conhecidos grupos falantes da língua Kipeá estudada no século XVII pelo jesuíta Mamiani (1877) habitantes das bacias do médio rio Itapicuru e do rio Real, nos confins dos atuais estados de Bahia e Sergipe; e pela corruptela de Kariri (ou Cariri) se designa toda uma família de línguas dentre elas a Kipeá outrora com dispersão por vasta extensão do Sertão nordestino, da Bahia ao Ceará. (RODRIGUES, 2002)

Os Kipeá-Kiriri foram incorporados à história colonial aldeados em quatro estabelecimentos missionários de jesuítas (LEITE, 1942), implantados, ao final do século XVII, nas localidades de Natuba, atual cidade de Nova Soure; Canabrava, atual cidade de Ribeira do Pombal; Saco dos Morcegos, atual povoado de Mirandela, na bacia do médio Itapicuru, Bahia; e de Jeru, atual cidade de Tomar do Jeru, na bacia do Rio Real, Sergipe.

As compulsões coloniais não permitiram que chegasse ao século XX, como segmento etnicamente diferenciado e minimamente organizado, mais que uma das comunidades originadas desses estabelecimentos missionários, a dos Kiriri de Saco dos Morcegos, ou Mirandela, no atual município de Banzaê.

Os mais de trezentos anos de contato com a sociedade regional inclusiva, em um contexto de graves tensões e conflitos interétnicos intercorrentes, fortaleceram en-

tre os Kiriri de Mirandela a consciência da necessidade de assegurarem sob a forma legal recepcionada pelas constituições republicanas desde 1934 a posse e o usufruto de um território exclusivo, condição de viabilidade, em condições que não fossem tão marcadamente assimétricas, da sua reprodução social enquanto um tal grupo etnicamente diferenciado.

Historicamente, se pode identificar uma primeira apropriação dos Kiriri da ideia do seu território tal qual o conhecemos hoje, com limites bem definidos, a partir da doação, pelo então rei de Portugal, no início do século XVIII, de uma légua em quadra de terras a todas as aldeias missionárias do Sertão; o que resultou de constantes apelos dos missionários face aos conflitos já então decorrentes da expansão da pecuária, em especial por sesmeiros, que interferiam drasticamente sobre os domínios territoriais indígenas, sobre a administração e sobre as próprias condições de reprodução socioeconômica dos aldeamentos. (LEITE, 1942)

Assim, Saco dos Morcegos, com uma população então estimada em setecentos casais, foi, como as demais aldeias Kipeá-Kiriri, delimitada conforme determinado, ou seja, à medida de uma légua de sesmaria 6.600 metros do centro a todas as partes, isto é, conforme o padrão à época, da igreja missionária aos oito pontos cardeais e colaterais, conformando, assim, um octógono regular de 12.320 hectares de superfície. (BANDEIRA, 1972)

Os alvarás régios de 1700 e 1703 que instituíram a propriedade e usufruto exclusivos dos índios sobre essas terras não seriam, contudo, por muito tempo, instrumentos capazes de garantia da posse indígena sobre elas. Com a expulsão dos jesuítas do império português determinada, em 1756, pelo Marquês de Pombal, seus aldeamentos foram transferidos à administração colonial secular e assim, já em 1760, Saco dos Morcegos foi, como as demais aldeias Kiriri, tornada vila, adotando, então, a atual denominação de Mirandela. (LEITE, 1942)

A implantação de administrações seculares nos antigos aldeamentos missionários se fez acompanhar de uma explícita política de assimilação e integração das suas comunidades indígenas à sociedade colonial, o que incluía o estímulo ao ingresso de colonos em seus territórios e o intercasamento destes com indígenas. Assim, embora a propriedade das terras seguisse sendo formalmente indígena, o efetivo controle destas foi de fato progressivamente deixando de sê-lo. Uma tal política acarretou também, evidentemente, a progressiva indiferenciação étnica da população destes territórios, um forte processo de "desindianização" que favoreceria ainda mais a intrusão nestes de novos contingentes não indígenas (DANTAS et al., 1992), num processo ao qual não resistiriam, nos cem anos seguintes, os demais territórios dos Kipeá-Kiriri submetidos à administração municipal dos Diretores de Índios.

A Lei de Terras de 1850 contribuiria decisivamente para o arremate destes processos em muitos casos, já que, com ela, tornadas nulas as doações e registros de terras do período colonial, tiveram as propriedades que ser cartorialmente recadastradas, a um custo inacessível à maioria da população rural sertaneja, ainda que com base em efetiva comprovação de posse; promovendo-se também, a partir de então, o acesso à terra por compra ao Estado.

Em seguida à Lei, a propriedade dos Kiriri sobre o território do antigo aldeamento de Mirandela foi reconhecida, mas cartorialmente redefinida para uma légua quadrada de então em lugar da légua em quadra colonial, o que significaria, na prática, a sua redução de 12.320 para meros 3.600 hectares. Não é provável, contudo, que tenha havido demarcação desta nova delimitação, já que não há vestígios de seus marcos nem presença disto na memória social Kiriri. Por outro lado, não há registro de que uma tal convalidação territorial, ainda que com reduções, tenha se dado nos demais territórios dos Kipeá-Kiriri, o que significa que deixou então de haver nestes, formalmente, quaisquer terras reconhecidas como de propriedade indígena.

É provável que, dada a proximidade e a identidade cultural dos seus habitantes, boa parte da população dos territórios das demais vilas indígenas tenha se refugiado em Mirandela, cuja sobrevivência pode ser atribuída a uma localização mais afastada das rotas da pecuária e à qualidade relativamente inferior das suas terras, situadas em "boca de caatinga" (BANDEIRA, 1972), comparativamente às das demais vilas, em terrenos do Agreste.

Contudo, ainda que não tão diretamente cobiçadas por fazendeiros, as terras de Mirandela foram sendo progressivamente ocupadas por segmentos camponeses não indígenas, repelidos justamente daquelas áreas mais valorizadas do Agreste. Se a presença destes contingentes não determinou uma compulsão irreversível para os Kiriri, é certo, porém, que lhes restringiu drasticamente o espaço disponível, com o consequente acirramento de conflitos e de um estado de tensão já muito presentes em um contexto marcado por desmandos administrativos e perseguições aos índios que caracterizou a ação dos Diretores de Índios ao longo do século XIX. (DANTAS et al., 1992)

Este quadro tendeu a agravar-se ainda mais, porém, com a extinção da própria Diretoria de Índios na Bahia logo ao início do período republicano, o que implicou, formalmente, em se retirar dos Kiriri e de outros segmentos indígenas qualquer legitimação oficial de sua condição étnica, e, consequentemente, de um território correspondente a esta, expondo ainda mais acentuadamente à cobiça de posseiros e pequenos fazendeiros as já restritas áreas ainda sob domínio indígena.

Tais circunstâncias explicam a adesão, em fins do século XIX, de grande número de famílias Kiriris ao movimento liderado por Antônio Conselheiro – já conhecido

dos índios por suas perambulações pela região e a consequente migração destas para o Arraial de Canudos, percebido no imaginário indígena como o ideal de uma sociedade mais justa e equitativa. (MASCARENHAS, 1996)

Com a repressão a Canudos, os Kiriris sobreviventes como muitos dos pequenos camponeses regionais continuaram a ser fortemente perseguidos e os que conseguiram retornar a Mirandela encontraram a maior parte de suas terras ocupadas. A memória social dos Kiriri identifica neste período o avanço decisivo sobre seu território, restrito a partir de então a pequenas faixas íngremes de terra espremidas em cinco núcleos ou "quarteirões" descontínuos, localizados marginalmente à vila de Mirandela habitada a partir de então apenas por não-índios e circundados por novos pequenos povoados de regionais. (BANDEIRA, 1972)

Além das perdas territoriais, a guerra de Canudos marcou para os Kiriri perdas culturais significativas. Em Canudos, dizem, pereceram importantes líderes indígenas e os derradeiros falantes da língua nativa, enfraquecendo, assim, a prática dos rituais e, acima de tudo, comprometendo a comunicação com os "encantados", seres sobrenaturais de papel crucial no sistema de crenças dos Kiriri. Ao lado da língua, o ritual do "cururu", referido pelos informantes mais idosos como base das práticas religiosas tradicionais do grupo, foi enterrado junto com os velhos Kiriris mortos em combate. (BANDEIRA, 1972)

Apenas ao final da primeira metade do século XX os Kiriri voltariam a demandar atenção à sua condição étnica e aos direitos pertinentes a esta da parte do poder governamental competente, já então representado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Nesta iniciativa, foram incansavelmente estimulados e auxiliados pelo pároco Renato Galvão, do vizinho município de Cícero Dantas, que chegou ele próprio a gestionar diretamente pela causa dos Kiriri em cartas ao presidente e fundador do órgão, o Marechal Rondon. (ROSALBA, 1976)

Neste processo, os Kiriri foram visitados, em 1941, pelo engenheiro Luiz Adami, do Ministério da Agricultura, e em 1947, pelo sertanista Sílvio dos Santos. Os dois relatórios decorrentes destes primeiros contatos oficiais, no período republicano, com os Kiriri, ressaltam a precisão com que os índios referiam e desenhavam o formato octogonal do "chapéu de sol" em que se constituía o seu território tradicional, tal qual então reivindicado, identificando e localizando, ainda, os oito marcos que o delimitavam, a despeito destes terem sido de há muito destruídos ou deslocados. À sua falta, marcos naturais que mantinham, grosso modo, a configuração original do território eram apontados na definição dos seus limites; a saber, em sentido anti-horário: do cume do Pico, ao norte, à Pedra da Bica ou do Suspiro, a noroeste; daí ao Pau-Ferro, na estrada para Salgado, a oeste, local do atual povoado de mesmo nome; do Pau-Ferro à Pedra Escrevida, na Baixa do Juá, a sudoeste; daí à Pedra do

Batico, na Baixa da Catuaba, extremo sul da área, na estrada para Ribeira do Pombal; do Batico à Casa Vermelha, na estrada para Curral Falso, a sudeste; deste local à Pedra do Gentio, a leste; daí à Marcação, antiga fazenda e atual povoado, na estrada para Banzaê, a nordeste; e daí, finalmente, ao ponto de origem. (ROSALBA, 1976)

Desse processo resultou a instalação em Mirandela, em 1949, de um posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), instaurando-se, assim, um contexto interétnico mais bem definido, legitimando-se formalmente a condição indígena dos Kiriri e instituindo-se um anteparo administrativo entre estes e a sociedade inclusiva. Os vinte anos subsequentes à instalação do posto coincidiriam, porém, com uma fase de decadência geral do órgão e a atuação isolada dos seus encarregados, em Mirandela, caracterizar-se-ia apenas pela mediação de conflitos localizados entre os índios e regionais ocupantes do seu território tradicional, e pelo atendimento, em geral insuficiente, de algumas pequenas demandas, como implantação de escola, de posto de saúde, fornecimento de ferramentas, de remédios etc. A questão em torno da posse do território, móvel mais imediato dos esforços que culminariam na presença do órgão, não seria, ainda durante esse período, encaminhada.

Na segunda metade da década de 1960, a falência do órgão tutelar refletia-se em seu posto de Mirandela, totalmente desaparelhado e, mais que isso, submetido politicamente às oligarquias regionais. A situação dos Kiriri à época era marcada pela presença de disputas entre os núcleos indígenas, tornados, pela sua descontinuidade territorial, em unidades sociais semi-autônomas; por altos índices de mortalidade e de alcoolismo e pelo recrudescimento do avanço de regionais sobre as posses indígenas.

Em 1972, ainda sob um quadro de inoperância do órgão indigenista já então a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) os Kiriri se mobilizaram em torno da intenção de constituírem uma estrutura organizativa minimamente independente e representativa da etnia como um todo, capaz de enfrentar o poder político dos regionais e de efetivar uma luta coletiva pela demarcação do território indígena. Para isto, elegeram para o cargo de cacique um jovem líder do núcleo da Lagoa Grande e formaram um conselho constituído por um representante "conselheiro" de cada um dos cinco núcleos, como formas de instituir tanto um poder interno centralizado quanto de promover a coesão entre os núcleos.

Vale referir que, sobre a nova estrutura organizativa Kiriri, parece ter exercido alguma influência a presença discreta, mas constante entre estes índios, desde o início da década de 1960, de uma missão da Fé Baha'i. Carentes de quaisquer formas de relacionamento com instituições da sociedade regional, inclusive as religiosas, que não fossem marcadas por preconceitos e estigmas a seu respeito, os Kiriri encontraram nos missionários Baha'i vindos de terras distantes não só um interesse especial por

sua condição de indígenas, como uma visão mais generosa a seu respeito. Isto, ao lado de alguma mediação junto ao poder público estadual no acesso a alguns recursos, como a construção de uma escola, acabou por garantir aos Baha'i a conquista de muitos adeptos entre os Kiriri (BANDEIRA, 1976) e a organização de assembleias Baha'i nos núcleos indígenas. Embora os Baha'i não exercessem, por princípio de fé, nenhuma influência direta sobre a vida política dos Kiriri em seus planos interno ou externo, o funcionamento da nova estrutura organizativa Kiriri parece ter sido bastante inspirado no das assembleias Baha'i, e o próprio novo cacique havia angariado o prestígio e a respeitabilidade que gozava por sua condição de líder Baha'i indígena, inclusive com alguma experiência de viagens internacionais para encontros de fiéis.

No contexto do processo organizativo que se seguiu à eleição do novo cacique e demais líderes, os Kiriri empreenderam uma série de ações no sentido de uma revitalização étnica do grupo, revalorizando aspectos da cultura indígena e estreitando relações com outros povos indígenas; e, ainda, promovendo a maior familiarização de seus líderes com os meandros administrativos do Estado, em especial com a burocracia do seu aparato indigenista.

Em 1976, a entrada em cena de um chefe de posto com experiência indigenista, independência política e disposição para respaldar os projetos coletivos dos índios trouxe aos Kiriri mais incentivos em suas empreitadas, contexto em que passaram a estabelecer um contato regular com o povo Tuxá na cidade de Rodelas, à margem do rio São Francisco através do qual "resgataram" ou "aprenderam" o ritual do toré, elemento diacrítico muito fortemente reconhecido inclusive pela esfera oficial indigenista na região como indicador ou "autenticador" da indianidade de povos indígenas no semi-árido nordestino.[1]

A adoção do toré veio agregar a práticas místicas dos Kiriri exercidas até então em âmbito quase que exclusivamente doméstico por "mestras" especialistas em ritos de transe xamânico ou de possessão induzidos pelo consumo de tabaco e da bebida da jurema (*mimosa nigra*), em sessões de cura, prestidigitação e aconselhamento para clientes definidos (BANDEIRA, 1976) uma dimensão de participação coletiva, com canto e dança em terreiros especialmente implantados para este fim, praticados com regularidade semanal e nos quais as mesmas ações de cura, prestidigitação e aconselhamento, pelas mesmas "mestras", ganharam caráter de intervenção não mais apenas sobre os destinos e os males de clientes específicos, mas sobre as demandas e aspirações de todo o grupo étnico. (NASCIMENTO, 1994)

---

[1] Ver a respeito os artigos reunidos em Oliveira (1999).

O caráter público do toré fornece, ainda, aos líderes Kiriri um importante elemento de promoção do engajamento dos indivíduos nos projetos coletivos do grupo, sendo a frequência aos rituais observada e controlada; incorporando-se para tanto, como para a própria condução do ritual e gestão dos transes e possessões das "mestras" que ocorrem agora preferencialmente neste espaço público uma nova figura de autoridade masculina, a dos pajés.

As ações coletivas dos Kiriri ganham também, então, conotação mais diretamente política, centrando-se basicamente na condução do pleito pela demarcação e extrusão de regionais do território indígena, expressamente reivindicado com base na "légua em quadra" de 12.320 hectares originalmente doada pelo Rei de Portugal (BRASILEIRO, 1996). Desenvolvem também, internamente, ações de apropriação efetiva e simbólica deste território, conforme destacamos na sequência cronológica a seguir:

1979 - Os Kiriri implantam uma roça comunitária, principalmente de mandioca, na Baixa da Catuaba, área arenosa no sul do território setor até então com menor presença indígena na estrada que liga Mirandela à cidade de Ribeira do Pombal, sede do município, então a principal via de acesso à vila, o que daria grande visibilidade à empreitada.

Á época, já atuava entre os Kiriri uma outra instituição missionária, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão indigenista da Igreja Católica criado no início daquela década. Além da própria chefia do Posto Indígena, foi o CIMI um grande incentivador e colaborador, com insumos, da iniciativa da roça comunitária.

Nos anos seguintes, roças comunitárias seriam organizadas também em cada um dos cinco núcleos; devendo cada família indígena dedicar um dia de trabalho de pelo menos um de seus membros a cada uma das roças comunitárias, a "geral", na Catuaba, e a do seu núcleo. Deste modo, o empreendimento coletivo apropriava-se diretamente da força de trabalho de cada uma das unidades básicas de produção e de consumo até então bastante autônomas do grupo, as famílias. O produto destas roças seria, em parte, dividido entre estas famílias e em parte apropriado por um fundo comum, destinado a custear os investimentos coletivos, tanto na própria produção como em ações políticas, como, por exemplo, nas viagens dos líderes em demanda dos "direitos".

Ao longo da década de 1980, árvores frutíferas, principalmente cajueiros, seriam intensivamente plantadas nas roças comunitárias, dotando os fundos comuns Kiriris de um produto sazonal, mas com grande apelo de mercado, a castanha de caju.

1979 - No mesmo ano em que implantaram a primeira roça comunitária, os Kiriri iniciaram uma "autodemarcação" do seu território, abrindo picadas entre seus oito marcos de balizamento, tais quais reconhecidos pelo grupo. A iniciativa ensejou reações dos regionais abrangidos pela demarcação, que se mobilizaram para impedi-la,

gerando uma primeira expectativa de confronto direto entre os dois grupos, que não chegou, entretanto, a ocorrer. Os Kiriri passaram a manter em segredo a agenda dos trabalhos de abertura das picadas e a se deslocar, também secretamente, a partir de cada núcleo, nas madrugadas, para realizá-los. A iniciativa e a iminência de conflitos deu alguma visibilidade aos Kiriri, no plano regional e, com isto, antes da conclusão da "autodemarcação", a FUNAI abriu formalmente o processo para realização dos "estudos" para demarcação da Terra Indígena Kiriri.

1981 - A FUNAI demarca a Terra Indígena Kiriri, procedendo à medição da "légua em quadra" colonial com base em modernos recursos de georeferenciamento por satélite. Com isto, quatro povoados de regionais até então reconhecidos como limítrofes ao território indígena Marcação, Baixa do Camamu, Segredo e Pau-Ferro são englobados.

A demarcação não foi seguida, de imediato, de nenhuma iniciativa oficial para re-locação de ocupantes não-indígenas do território, mas teve impacto imediato como formalização de um reconhecimento oficial do direito territorial dos Kiriri.

1982 - O núcleo do Sacão, onde o cacique passara a residir, é objeto de um completo reordenamento espacial, com as moradias reconstruídas em disposição circular em torno de um novo centro comunitário, de modo a reproduzir o ideal de uma "aldeia indígena" e introduzindo, na prática, um novo ordenamento societário em que a vida familiar e doméstica passa a estar muito mais sujeita ao controle público que no padrão camponês até então vigente, com moradias dispersas junto às áreas familiares de cultivo.

1982 - Os Kiriri ocupam a Fazenda Picos, contígua à Lagoa Grande, o mais populoso e densamente povoado dos núcleos indígenas; e também a maior fazenda intrusada no seu território com pouco mais de mil hectares, ocupando uma das áreas mais férteis deste. A Picos e o seu detentor, parente próximo de influentes políticos da região, eram tidos pelos posseiros e pequenos fazendeiros intrusados na terra Kiriri como baluartes na defesa de sua presença nesta; e, inversamente, identificados, pelos Kiriri, como os mais poderosos obstáculos à reconquista do seu território. (BRASILEIRO, 1996)

Em seguida à ocupação e sob intensa pressão política, às vésperas de eleições municipais, as autoridades da FUNAI em Brasília negociam diretamente com os índios a sua saída da área, sob promessa de providências imediatas para indenização de benfeitorias e remoção definitiva do fazendeiro no prazo de três meses. Como tal não ocorre, os Kiriri voltam a ocupar a fazenda na "semana do índio" do ano seguinte o que lhes garante destaque na mídia para a iniciativa não aceitando, desta vez, qualquer negociação que implique na sua saída. A FUNAI negocia, então, uma

"indenização de benfeitorias"[2] com o fazendeiro, mas exige dos líderes indígenas adesão a uma política governamental de rejeição à presença, em seu território, de organizações não-governamentais, nomeadamente o CIMI e a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI)[3] tidas como incentivadoras das "retomadas" de terras por grupos indígenas na região. O afastamento das ONGs passa a vigorar por algum tempo, com anuência tácita e estratégica destas; e, pouco tempo depois da garantia de posse indígena sobre a Fazenda Picos, também o Chefe de Posto lotado em Mirandela, desde 1976, é transferido "a pedido". (BRASILEIRO, 1996)

1983 - Temporariamente isolados de "aliados" externos, os Kiriri passam por um período de aguçamento de tensões e conflitos com os regionais, o que culmina com o assassinato de um jovem índio em plena praça de Mirandela; episódio atribuído a ressentimentos políticos ainda decorrentes da perda das eleições municipais do ano anterior pela facção política até então dominante em Ribeira do Pombal; derrota em parte atribuída ao desprestígio resultante da demarcação da Terra Indígena, em 1981, e da primeira retomada dos Kiriri sobre a Fazenda Picos à véspera daquela eleição. O clamor que se seguiu ao assassinato marca o início de uma reaproximação dos Kiriri ao campo indigenista não-governamental.

1985 - Os Kiriri reinvestem na estratégia das retomadas com a ocupação da agora maior fazenda em seu território com cerca de 700 hectares encravada no núcleo indígena da Baixa da Cangalha e em situação de controle de uma das poucas nascentes na Terra Indígena.

1986 - Os Kiriri bloqueiam a estratégica estrada de acesso de Mirandela ao povoado de Marcação, forçando a retirada de todos os posseiros em geral pequenos sitiantes aí estabelecidos. Com isto, asseguram, pela primeira vez possivelmente desde Canudos, uma continuidade territorial entre dois dos seus núcleos, os importantes Sacão e Lagoa Grande.

1987 - A FUNAI indeniza benfeitorias e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) pela primeira vez reassenta no vizinho município de Quijingue trinta e sete famílias de regionais retiradas da Terra Indígena. Fundamental para a providência foi a mediação e a disposição de recursos por parte do Instituto de Terras da Bahia (Interba), agora sob gestão do governo estadual que tomara posse nesse ano, e em flagrante contraste com a postura do órgão no período entre 1982 e 1986, quando, em lugar de cumprir um convênio com a FUNAI para cadastramento

[2] A indenização da terra seria ilegal perante o dispositivo constitucional que reconhece o direito dos índios às terras que tradicionalmente ocupam.

[3] Atualmente, Associação Nacional de Ação Indigenista.

de ocupantes não-indígenas do território Kiriri, dedicou-se a questionar administrativamente a própria demarcação feita pela FUNAI (BRASILEIRO, 1996), arguindo, inclusive, a pretensa legitimidade da re-delimitação havida no século XIX em seguida à Lei de Terras.

Esta primeira remoção e reassentamento de ocupantes da Terra Indígena, em condições satisfatórias e sob auspícios governamentais em âmbito estadual e federal, representou um importante revés para as forças políticas locais que, entretanto, seguiram investindo na recuperação do seu poder sobre o território Kiriri e seus ocupantes indígenas e não-indígenas.

1988 - Consolida-se a divisão dos Kiriri em duas facções políticas numericamente equivalentes; uma constituída pelos núcleos de Sacão, Cacimba Seca e parte da Lagoa Grande, que permanece leal ao cacique e à sua estrutura de sustentação política; e outra constituída pela outra parte do núcleo da Lagoa Grande e pelos de Cantagalo, Baixa da Cangalha e Baixa do Juá (este recém-desmembrado do anterior), que adota um segundo cacique e confere autonomia e unidade a um segmento político cuja liderança mais destacada era, até então, a do pajé do Cantagalo. A divisão dos Kiriri tem, assim, caráter político e territorial, já que implicou em cisão entre os seus núcleos.

Tal qual estudada por Brasileiro (1996), a divisão faccional dos Kiriri consolidada em 1988 pode ser entendida como um fenômeno de flexibilização de uma estrutura política que vinha se tornando cada vez mais tensionada, por um processo de excessiva centralização de poder e de crescente controle deste poder central sobre a autonomia social e econômica dos grupos familiares indígenas, bem como sobre a tradicional autoridade dos chefes destes.

Alguns aspectos deste processo podem ser identificados nos fatos seguintes:

a) a imposição de formas de apropriação do trabalho familiar por empreendimentos coletivos, como as roças comunitárias, tendia a pôr absolutamente em crise os níveis, em geral já muito baixos, de autonomia reprodutiva das unidades familiares camponesas indígenas, tornando-as cada vez mais dependentes de prestações econômicas controladas pela autoridade indígena central, e oriundas seja do próprio trabalho coletivo, seja de organismos governamentais ou não- governamentais;

b) o investimento na autonomia da luta indígena implicou em desestímulo ou mesmo repressão a diversos tipos de vínculo de trabalho ou de aliança sociopolítica, ainda que subalterna, de indígenas com regionais, como os compadrios, as “meias” no cultivo de roçados e a venda de dias de serviço em empreendimentos agropecuários dos não índios. Com isto, e por ainda manterem estes vínculos, muitas famílias indígenas foram expulsas ou se viram compelidas a

sair do território indígena, formando, ainda hoje, expressivos contingentes externos de índios Kiriris, destacáveis, por exemplo, na periferia da cidade de Ribeira do Pombal;

c) a partilha de áreas retomadas fazia-se, frequentemente, de modo a manter o controle dos novos capitais produtivos em mãos dos líderes políticos ou do patrimônio comum, de modo a favorecer os investimentos na própria "luta", mas com escassos retornos para as unidades familiares também diretamente engajadas nesta;

d) a prática do alcoolismo, percebida como situação emblemática de depreciação dos Kiriri pelos regionais, vinha sendo, em nome da promoção da autoestima do grupo étnico, objeto de uma pesada campanha interna de repressão, que atingia, de modo frequentemente muito violento, muitos indivíduos idosos, causando revolta destes e de suas famílias contra os líderes indígenas, boa parte deles já longamente adeptos da abstinência alcoólica por sua adesão à Fé Baha'i.

Sintomaticamente, o ponto de ruptura que acabou por instituir, de modo pleno, as duas facções Kiriri se deu justamente em decorrência de uma tentativa de consolidação ainda maior, no grupo, do seu poder central, configurada na iniciativa de se promover a escolha de um pajé único. Desde a sua introdução, na década de 1970, o toré Kiriri vinha sendo praticado por dois grupos religiosos autônomos; um mais diretamente vinculado ao cacique, liderado por uma "mestra" de grande prestígio do núcleo da Lagoa Grande, com rituais realizados alternadamente neste núcleo e no do Sacão, contando cada um destes com um pajé, e frequentados também por índios do núcleo da Cacimba Seca; e um segundo grupo, sediado no Cantagalo e eventualmente frequentado também por índios da Baixa da Cangalha, liderado por um pajé que tinha a peculiaridade de também ter formação como "mestre" anteriormente à introdução formal da figura do pajé. A iniciativa de eleição de um pajé único partiu do grupo político mais próximo ao cacique e pareceu ter o sentido de intensificar a centralização política, estendendo-a, de modo mais definido, ao importante campo místico da prática do toré e, possivelmente, impondo uma maior subordinação dos dois núcleos com mais frouxa adesão ao poder central, justamente o Cantagalo e a Baixa da Cangalha. Parece ter havido, pois, a aposta dos que propuseram a unificação de que a escolha recairia sobre um dos dois pajés aliados e mais próximos ao cacique e à "mestra" principal. Entretanto, a dinâmica do universo místico-religioso Kiriri veio a se portar de modo autônomo face à tendência politicamente hegemônica e assim, dentre os três concorrentes, a escolha veio a recair, justamente, sobre o candidato mais experiente e autorizado nos termos do próprio campo místico. Ainda que tenha tentado absorver o revés acatando a escolha resultante do processo que

havia proposto, o grupo do cacique acabou não suportando as determinações do novo "pajé geral" quanto às próprias práticas rituais, tornando irreversível o rompimento.

Significativamente, nos núcleos que vieram a compor a nova facção, flexibilizaram-se as exigências de participação em trabalhos coletivos e a campanha de combate ao alcoolismo; enquanto que nos núcleos que permaneceram com o grupo do cacique, formado por famílias em média bem mais pobres que as dos demais, se intensificou a dependência política e econômica com relação ao poder central.

Um outro aspecto relevante na irrupção das facções Kiriri é o de que ela correspondeu, também, a uma ruptura no campo missionário católico articulado ao grupo. O CIMI deixara de atuar diretamente entre os Kiriri e um novo bispo passou a promover o trabalho indigenista de uma organização de freiras do vizinho município de Cícero Dantas. Esta nova organização missionária, contrariamente a posturas do CIMI, passou a investir em ações de catequese e no patrocínio a escolas e professores indígenas como veículos destas ações, adotando, ainda, uma posição francamente conciliatória com relação às disputas entre índios e posseiros com os quais também trabalhava por se tratarem ambos de "camponeses pobres" que deveriam antes adotar posturas de aliança; desencorajando fortemente então, deste modo, quaisquer atitudes mais ousadas dos Kiriri quanto à reconquista do seu território, em especial as retomadas. Paralelamente, uma das últimas agentes do CIMI junto ao grupo, agora ocupando um cargo no escalão intermediário do governo do estado, justamente no Interba, seguiu mobilizando segmentos católicos e indigenistas em trabalhos com os Kiriri, com posturas políticas e missionárias francamente opostas às da organização de Cícero Dantas.

Em seu processo de faccionalismo, os Kiriri dos núcleos que vieram a formar a facção emergente acataram a introdução do novo trabalho missionário; enquanto a facção leal ao cacique mais antigo rejeitou, categoricamente, a presença deste em seus núcleos, permanecendo sob razoável influência política da ex-agente do CIMI e recebendo prestações materiais e simbólicas eventualmente mobilizadas a partir desta.

Vale referir que os núcleos de Cantagalo e Baixa da Cangalha se situam no flanco oriental e então mais intrusado do território indígena, e, portanto, mais submetidos à presença de regionais; enquanto que os de Sacão e Cacimba Seca estão no flanco ocidental, já então menos intrusado mas também de solos significativamente mais pobres; estando o da Lagoa Grande em situação intermediária com relação aos anteriores.

A partir da constituição de dois grupos políticos Kiriri razoavelmente autônomos e do realinhamento de algumas de suas alianças externas; a prevalência de uma postura de não confrontação direta com posseiros na condução do pleito territorial, da parte da facção emergente; e, inversamente, do investimento em posturas de confronto,

inclusive as retomadas, da parte da facção do antigo cacique, caracterizariam as ações e estratégias dos Kiriri nos anos seguintes.

1989 - É instalado o município de Banzaê, desmembrado do de Ribeira do Pombal e constituído pelo território do antigo distrito de Mirandela, abrangendo quase 90% do território e 100% dos eleitores Kiriri.[4] A proposta original de emancipação previa a nova sede municipal na própria Mirandela e se constituía em manobra política para estabelecer um poder municipal dentro do próprio território indígena, forçando a exclusão de Mirandela deste, e para reaglutinar forças políticas locais em torno da prevalência eleitoral dos ocupantes não-indígenas deste território. A mobilização indígena, que contou, inclusive, com uma inédita audiência na Assembléia Legislativa, acabou por negociar a manutenção do projeto legislativo de emancipação municipal, mas com transferência da nova sede para o até então povoado de Banzaê, externo à Terra Indígena. Com isto, Mirandela perdeu o estatuto de vila obtido em 1760 e passou a ser, do ponto de vista administrativo, um simples povoado.

1989 - Após terem suas moradias parcialmente destruídas por uma enchente, cerca de quarenta famílias Kiriris do Sacão e da Lagoa Grande ligadas à facção do cacique mais antigo "acampam" em Mirandela, passando, em seguida, a manter-se permanentemente no local, em residências precárias, para constituir um núcleo de pressão direta sobre os regionais aí residentes e sobre o poder público pela remoção destes da "aldeia original" dos Kiriri. O próprio cacique passou a residir no local e outras famílias da sua facção viriam a aí se agregar ao longo dos anos seguintes.

1990 - A demarcação da Terra Indígena Kiriri é, enfim, homologada pelo Presidente da República, arrematando o processo formal da sua regularização.

1991 - A FUNAI negocia a indenização de dez casas de regionais em Mirandela e famílias Kiriri imediatamente as ocupam.

1992 - Numa estratégia de pressão continuada sobre o órgão indigenista, após a saída de um chefe de posto, uma família Kiriri ocupa a casa destinada ao ocupante do cargo e o novo chefe é constrangido a habitar na própria sede do Posto, também já ocupada por mais uma família indígena.

1993 - Ainda como forma de pressão, os Kiriri impedem a Prefeitura de Banzaê de executar a recuperação de um trecho de estrada que reduziria a distância entre a sede do município e Ribeira do Pombal.

1994 - A facção Kiriri liderada pelo cacique mais antigo toma a iniciativa de realizar a habitual limpeza das picadas de delimitação da Terra Indígena acom-

[4] O restante da Terra Indíena se situa no município de Quijingue, mas as poucas famílias indígenas aí residentes são também eleitoras do município de Banzaê, cuja sede é bem mais próxima.

panhada do cercamento da área. É anunciado que, findo o trabalho, tanto os não índios quanto os índios que se recusavam a lutar pela Terra – referência à facção oposta – seriam expulsos. O trabalho nas picadas resulta em conflitos violentos entre membros das duas facções.

1995 - Após acirrados conflitos, com ocupações indígenas e expulsões de moradores das casas em Mirandela, a FUNAI indeniza as 176 unidades domiciliares e respectivas posses agrícolas dos habitantes do povoado, os poucos regionais ainda não diretamente expulsos são removidos e os Kiriri da facção local tomam posse definitiva da sua antiga aldeia, a 10 de novembro, data que passa a ser regularmente comemorada pelo grupo.

Com efeito, a remoção dos ocupantes de Mirandela parece ter representado, para ambas as partes, um significativo marco de certeza da irreversibilidade do processo da total e definitiva extrusão de regionais da Terra Indígena.

Certos disto, os líderes da facção que ocupou Mirandela passam a empreender, de modo seguro e calculado, ações de retomada de outros povoados, por vezes antecedidas de anúncios que já mobilizavam os ocupantes não-indígenas por indenizações de benfeitorias e reassentamentos, por FUNAI e INCRA, respectivamente. Em todos os casos, porém, as ocupações indígenas se fizeram já anteriormente a estas providências, e os regionais expulsos permaneceram por algum tempo em acampamentos fora da Terra Indígena até que fosse providenciado o seu reassentamento.

1996 - Ocupação indígena e extrusão dos ocupantes do pequeno povoado do Gado Velhaco, próximo a Mirandela.

1997 - ocupação indígena e extrusão do povoado do Pau-Ferro, junto ao limite extremo ocidental do território Kiriri, para o qual se desloca a maioria das famílias indígenas do núcleo da Cacimba Seca. Os não-indígenas expulsos constituem, pouco adiante e fora do território, o novo povoado da Queimada Nova.

1998 - A facção que vinha empreendendo as retomadas investe, enfim, sobre o maior dos povoados em seguida a Mirandela, o da Marcação, cuja retomada, executada desta vez de surpresa e com pleno sucesso, representou um momento crítico de tensão entre as duas facções indígenas, já que este povoado, contíguo ao núcleo da Lagoa Grande, era tido como área de pretensão direta da segunda facção.

Impotente em seus protestos junto à FUNAI e na iminência de ficar sob cerco da facção oposta com o avanço das retomadas desta, a segunda facção Kiriri decide, enfim, para desgosto dos seus aliados católicos e sob anuência tácita e estímulo velado da administração regional da FUNAI, empreender as suas próprias retomadas, avançando de uma só vez sobre os quatro povoados remanescentes: o do Araçá, contíguo

ao núcleo do Cantagalo; o da Baixa da Cangalha, encravado no núcleo indígena homônimo; e os de Segredo e Baixa Nova, junto ao limite oriental do território indígena.

O surpreendente arremate do processo de expulsão de todos os não-índios do território Kiriri pegou os órgãos federais de surpresa e, ainda durante alguns anos, os regionais expulsos foram mantidos em acampamentos junto à cidade de Banzaê, até que se completassem as suas indenizações e reassentamentos.

Com o território indígena enfim livre de suas intrusões seculares, houve, ainda, um certo período de tensão entre as duas facções, com a perspectiva de que a primeira avançasse sobre os domínios da segunda, o que chegou a fazer em algumas posses na Lagoa Grande. O bispo de Paulo Afonso, em defesa dos seus aliados, chegou a propor que a FUNAI impusesse uma demarcação interna capaz de definir áreas de ocupação específicas de cada facção, e a Procuradoria da República, investida em uma mediação, requereu da FUNAI estudos que pudessem subsidiar propostas de partilha. Nenhuma proposta neste sentido foi adiante, porém, esbarrando sempre em recusas de uma ou outra facção. A FUNAI passou, entretanto, a desencorajar fortemente qualquer tentativa de novos avanços da facção do cacique mais antigo; e os membros da segunda facção oriundos da Lagoa Grande, como forma de minimizar a perda da Marcação, passaram a se concentrar em novas residências à entrada deste povoado, no que veio a se constituir no novo núcleo de Cajazeira. A partilha do território entre as duas facções encaminhou-se, então, para uma acomodação tácita e, atualmente, com a transferência da maioria das famílias indígenas para os antigos povoados de regionais, cada facção ocupa, hoje, quatro destes, tornados suas aldeias: Mirandela, Gado Velhaco, Pau-Ferro e Marcação, para a primeira facção; e Araçá, Baixa da Cangalha, Segredo e Cajazeira, para a segunda.

Os eventos acima descritos, nos vinte anos decorridos de 1979 a 1999, se considerados conjuntamente, demonstram, num plano de acirrada disputa política, a crescente mobilização dos Kiriri no sentido de uma inserção mais simétrica no plano regional, através da legitimação étnica e da conquista de um território específico, alterando, desse modo, significativamente, de forma progressiva e rápida, uma histórica correlação de forças que lhe era francamente desfavorável. Por outro lado, se tomados individualmente, esses acontecimentos revelam uma certa fragilidade no processo organizativo Kiriri ao longo de quase trinta anos.

Há que analisar mais detidamente as dimensões e características desse processo, que envolveu, em larga medida, a produção e a revitalização coletivas de todo um conjunto de modos de agir ou, dito de outro modo, de lógicas, imputadas como tradicionais aos povos indígenas. Como parte essencial dessa produção, a questão territorial, isto é, a necessidade de um espaço comum, se impõe com uma força extraordinária, não ape-

nas em nome de um presente conflituoso, caracterizado por um contexto de extrema escassez de recursos –"a terra é a nossa mãe [...], com a terra você tem tudo"– ou mesmo de um futuro, relacionado à perpetuação do grupo –"não quero a terra para mim, mas para as crianças; amanhã, daqui a duzentos anos, elas vão ter a terra"– (informação verbal)[5] mas de um passado remoto, no qual radicaria, em última instância, a legitimidade da sua condição étnica, os "fundamentos de uma identidade coletiva" (MARIÉ, 1986), em suma, o "tronco velho" ao qual pertencem. (CARVALHO, 1982)

Por outro lado, ainda que referidas a um tempo pretérito, as representações nativas sobre o território são forjadas no presente, de forma situacional. A Terra Indígena só pode ser pensada enquanto fato sociopolítico (RAFFESTIN, 1986), construído mediante estratégias de aproximação e distanciamento, em classificações e reclassificações do espaço político-simbólico, processo para o qual concorrem de modo decisivo as atuações de diversos agentes presentes no campo interétnico em que se inscrevem os Kiriri. (BRASILEIRO; MAIA, 1992)

No contexto de revitalização étnico-comunitária acelerado em seguida à eleição de líderes formais, em 1972, é construída gradualmente entre os Kiriri uma linha demarcatória de legitimidade segundo a qual o "ser índio" deve ser expresso mais que no reconhecimento de uma ancestralidade comum, devendo incluir a subordinação à tutela de direitos específicos pelo estado, a participação não raro compulsória em atividades comunitárias e, essencialmente, o engajamento na luta pela terra.

As ações empreendidas pelo povo Kiriri com vistas à sua recomposição territorial geraram, desde o início, agudas controvérsias no seio do grupo étnico, na medida em que impuseram a quebra de circuitos tradicionais de reciprocidade com uma densa rede de relações pessoais de cooperação e subordinação norteadas por parentesco, amizade e clientelismo e forçando tomadas de posição nem sempre convenientes para muitas das famílias indígenas. Foi assim, por exemplo, que, quando da ocupação da Fazenda Picos, cerca de cinquenta famílias Kiriris que ali trabalhavam como meeiros se viram compelidas a abandonar sumariamente a terra indígena para assegurar a sua subsistência, já que o vínculo com o fazendeiro até então detentor da área não lhes autorizava a participação nos benefícios daquela retomada.

Similarmente, logo após a conclusão dos trabalhos de demarcação, em 1981, todo o pequeno núcleo indígena do Gado Velhaco, que mantinha estreitas relações de patronagem e clientelismo com um médio fazendeiro local político municipal tido como um dos principais inimigos do pleito territorial Kiriri, temendo represálias da parte deste, se incompatibilizou com os ideais étnicos, recusando, inclusive, durante

[5] Líder Kiriri, 1994.

muitos anos, mesmo a assistência da FUNAI – "aqui tem muito índio, mas não se assina como índio, é como civilizado". (informação verbal)[6]

Tais exemplos, dentre outros, evidenciam as implicações sociopolíticas decorrentes da iniciativa de se conceber, se produzir e se apropriar um território coletivo sobre espaços até então predominantemente concebidos e apropriados de modo individual e fragmentado, segundo linhas estratificadas que marcam hierarquias de prestígio e posições socioeconômicas estabelecidas. (BRASILEIRO; MAIA, 1992)

É importante atentar também para os ganhos e usos econômicos e políticos, nos planos interno e externo, advindos da progressiva conquista aos regionais de porções do território reconhecido como indígena. Neste sentido, as sucessivas retomadas, amplamente divulgadas na imprensa regional e no campo indigenista em geral Estado, Igreja, organizações indigenistas, outros povos indígenas trouxeram prestígio e visibilidade aos Kiriri, sendo apontadas como exemplos a serem seguidos por outros povos indígenas na região.

Já no plano interno, a destinação ou partilha de áreas resultantes de cada uma dessas retomadas, conduzidas pelos líderes indígenas, por vezes gerou descontentamentos, seja pela tendência a acúmulo de capital produtivo propriamente dito, seja pelo simples acúmulo de poder e de prestígio político e simbólico decorrente destas apropriações. Ficou patente nesses episódios uma certa diversidade de alternativas, que variaram em função da localização e do tipo de liderança exercido pelos que os conduziram.

No caso da fazenda Picos, na Lagoa Grande, por exemplo, seus pouco mais de mil hectares de terras razoavelmente férteis foram distribuídos preferencialmente entre as famílias mais estreitamente aliadas ao cacique e ao conselheiro do núcleo, sogro do primeiro; o que pareceu indicar tanto concentração de capital em mãos dos que conduziram a ação quanto um retorno marcadamente diferenciado para adeptos de primeira hora ou não da empreitada, o que parece guardar relação direta com o grau de ousadia investido na mesma.

Por sua vez, as terras da fazenda ocupada pelos índios, em 1985, na Baixa da Cangalha, tiveram seu uso coletivizado em uma roça comunitária, por iniciativa do conselheiro local, um mediador político (*broker*), conforme Mayer (1987), cujos limites de atuação ultrapassavam, inclusive, os do grupo étnico; parecendo lhe ter servido esta modalidade de apropriação como forma de estender o mais amplamente possível, no interior do grupo, a sua autoridade um tanto não partidária de conselheiro.

[6] Líder Kiriri, 1994.

O território indígena deve ser compreendido, pois, não apenas como um campo de tensões e disputas entre o grupo étnico e seus adversários externos, mas também como um poderoso campo de barganhas e de representações internas e externas ao grupo, que informam e conformam, inclusive, práticas classificatórias e valorativas, como as dirigidas de parte a parte pelos Kiriri à facção oposta.

Com efeito, grande parte dos qualificativos genéricos atribuídos, reciprocamente, por cada uma das facções Kiriris relacionam-se, em alguma medida, com percepções diversas da importância e do uso conferidos ao território. Membros da facção sediada em Mirandela acusam a facção oposta de roubo de gado, de continuar mantendo relações de trabalho e de amizade com os regionais; enfim, de não ter lutado pela terra:

- "eles têm raiva porque nós enrabamos com os amigos deles. Quando Miranda saiu, eles não gostaram, são amigos de Miranda". (informação verbal)[7]

- "Na légua e meia daqui pra Picos, daqui pra Marcação, você encontra brancos porque eles dão autorização; o outro lado". (informação verbal)[8]

Na ótica da segunda facção, as expressões mais constantes referem-se ao aluguel de terras a regionais, prática ilícita da facção oposta acionada como meio de acesso imediato, e sem necessidade de investimentos, a uma renda apropriada coletivamente, vale dizer, sob controle dos líderes:

- "O povo lá planta pouco, só quer saber de alugar". (informação verbal)[9]

- "O pessoal da ruinha do Sacão arrenda as terras, não trabalha, tira madeira para vender". (informação verbal)[10]

- "As melhores terras estão com a facção de [cacique da outra facção], que não aproveita, fica só fazendo confusão". (informação verbal)[11]

A adoção de modelos de ação orientados por um campo indigenista em parte externo ao contexto societário Kiriri possibilitou a este povo indígena desenvolver, favoravelmente, um projeto coletivo de emancipação, sociopolítico e territorial. Vista sob ótica diversa, porém, a introdução desses modelos parece ter fragilizado algumas das bases de coesão interna do grupo, ancoradas em laços de parentesco, cooperação, compadrio e clientelismo. Através da instauração progressiva de critérios de parti-

---

[7] Líder do antigo núcleo do Sacão, 1995.

[8] Cacique, 1995.

[9] Ex-cacique, 1995.

[10] Conselheiro da Baixa da Cangalha, 1994.

[11] Ex-cacique, 1995.

cipação e, consequentemente, de classificação, cada vez mais inclusivos, tratou-se, aparentemente, de tentar reduzir a diversidade das práticas e das representações atualizadas cotidianamente entre esses índios enquanto segmento camponês etnicamente diferenciado mas inserido em um contexto agrário mais amplo a um mesmo e único quadro de referências. Deste modo, chegaram a se configurar, em momentos extremos do processo aqui relatado, algumas situações-limite, como a intenção de uma das facções de cercar o território indígena e dele expulsar em bloco todos os adeptos da facção oposta, sob o argumento de que "eles não lutam pela terra".

Por outro lado, há evidências de se ter também produzido, em alguma medida, entre alguns Kiriris e à semelhança do que parece ter ocorrido com algumas interpretações nativas da organização política do grupo uma apropriação de "modos de subjetividade dominante" (GUATTARI; ROLNIK, 1986) quanto ao que venha a ser um território indígena. (BRASILEIRO; MAIA, 1992) Assim, para um influente líder faccional: "a terra do índio é como uma fazenda, tem dono, o branco não pode invadir".

REFERÊNCIAS

BANDEIRA, Maria L. **Os Kariris de Mirandela**: um grupo indígena integrado. Salvador: UFBA, 1972.

BRASILEIRO, Sheila; MAIA, Suzana. **Organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**: relatório de pesquisa. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1992.

BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. 1996. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

CARVALHO, Maria R. G. de. Os povos indígenas no Nordeste: território e identidade étnica. O índio na Bahia. **Cultura**, Salvador, ano 1, n. 1. p. 11-15, 1982.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José A. L.; CARVALHO, Maria R. G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M. Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 431-456.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. **Cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: INL; Liv. Portugalia, 1945. 5 v.

MAMIANI, Pe. Luís V. **Arte da grammatica da língua brasílica da Naçam Kiriri**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877.

MARIÉ, Michel. Penser son territóire: pour une épistémologie de l'espace local. In: AURIAC, F.; BRUNET, R. (Org.). **Espaces, jeux et enjeux**. Paris: Fayard; Fundation Diderot, 1986. p. 143-158.

MASCARENHAS, Lucia. **Rio de Sangue, Ribanceira de Corpos**: a participação dos índios Kiriri e Kaimbé na Guerra de Canudos. 1996. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

MAYER, Adrian C. A importância dos "quase-grupos" no estudo das sociedades complexas. In: FIELDMAN-BIANCO, B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. p. 127-157.

NASCIMENTO, Marco T. S. **O Tronco da Jurema**: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste: o caso Kiriri. 1994. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)-Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

OLIVEIRA, João P. (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

RAFFESTIN, Claude. Écogènése Territorial e Territorialité. In: AURIAC, F.; BRUNET, R. (Org.). **Espaces, Jeux et Enjeux**. Paris: Fayard; Fundation Diderot, 1986. p. 173-185.

RODRIGUES, Aryon D. **Línguas brasileiras**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

ROSALBA, Lélia M. F. O Posto de Mirandela. **Boletím do Museu do Índío**, Documentação 1, Rio de Janeiro, 1976.

OS PANKARARÉ DO BREJO DO BURGO

CAMPESINATO INDÍGENA E FACCIONALISMO POLÍTICO

Suzana Maia

Este artigo tem como objetivo refletir sobre as formas pelas quais a condição camponesa se encontra imbricada à especificidade étnica do grupo indígena Pankararé, gerando tensões específicas a um "campesinato indígena". Partimos da hipótese de que tais tensões tendem a levar tanto a uma diferenciação em relação à população regional mais ampla, quanto a um faccionalismo interno ao grupo indígena. Observa-se que os Pankararé se constituem em camponeses, utilizando-se basicamente, da auto-exploração da mão-de-obra familiar numa produção que se dirige fundamentalmente para a própria subsistência e para a produção simples de mercadoria. No entanto, múltiplos fatores, externos e internos, levam a uma diferenciação socioeconômica que os distinguem da população dos demais camponeses não índios, localizados na região. A semelhança entre índios e não índios é negada por uma desigual distribuição das terras mais férteis, o que interfere na organização social dos dois grupos em interação. Tal diferenciação é acrescida ainda pelo agravante étnico, condicionado por uma diferente incorporação colonial e pelas interferências distintas e contínuas de órgãos governamentais e não-governamentais presentes na área. Isto faz com que se polarizem na região categorias divergentes, tais como "posseiros" e "índios", que se encontram numa situação típica de "fricção interétnica". (OLIVEIRA, 1978) Além disso, os processos de diferenciação ocorrem também internamente ao grupo étnico, o que leva a formação de subgrupos e facções, que defendem projetos de indianidade específicos, e que contam com articulações diferenciadas no âmbito da sociedade mais

ampla. Ressaltamos que a maior parte dos dados utilizada neste artigo foi coletada pela autora, através de pesquisa em fontes históricas e de sistemático trabalho de campo nos anos noventa do século XX,[1] sendo que as atualizações, embora esparsas, não parecem invalidar os principais pontos suscitados naquele momento.

CONTEXTO HISTÓRICO-GEOGRÁFICO

A maior parte dos Pankararé está situada, de forma mais concentrada, em Brejo do Burgo, município de Glória, a cerca de 40 km a oeste de Paulo Afonso. Outros grupos de menores proporções habitam a Reserva Indígena situada no Raso da Catarina formada pela Serrota, a 6 km ao sul do Brejo, e pela Aldeia do Chico, nas cabeceiras de um *canyon*, todos no estado da Bahia. Esta área está completamente incluída no polígono das secas, apresentando baixo regime pluviométrico 500 a 600 mm anuais e temperatura média anual de 34º C. A vegetação predominante é a caatinga, que, em alguns lugares, se transforma na vegetação regionalmente denominada de "raso". Os solos são áridos, formados por arenito em decomposição, apesar de haver também solos do tipo massapê e terra roxa.

Nova Glória, como passou a ser chamada a antiga Glória, após a inundação da Barragem de Moxotó, está situada a uma altitude de 274 metros, numa região de relevo levemente ondulado, sem acidentes de importância em seu sistema orográfico, além das escarpas que dão acesso ao Raso da Catarina. O rio São Francisco forma o limite, ao norte do município, com o estado de Pernambuco. Apesar do distrito de Brejo do Burgo pertencer a esse município, a relação entre os dois povoados é de pouca intensidade, limitando-se, fundamentalmente, às esferas jurídico-políticas, enquanto Paulo Afonso pode ser considerado o centro comercial e populacional de toda a região.

Os habitantes do Brejo do Burgo estão sujeitos a problemas carenciais de água devido às secas periódicas. Os vários riachos existentes são de curso temporário, e, formados nas terras mais altas, dão origem a dois outros riachos maiores que deságuam na área de várzea, que circunda a lagoa de água salobra, situada ao norte do centro da vila. Esta lagoa está sujeita a profundas modificações sazonais. Transbordando nas épocas chuvosas até formar um curso caudaloso que despeja no Rio São Francisco, a lagoa seca quase completamente na ausência prolongada de chuvas. Ao curso do riacho Tonã, responsável pela formação desta lagoa, forma-se um baixio arenoso e

[1] Conferir Maia (1992; 1994) para descrição detalhada do trabalho de pesquisa realizado então.

periodicamente alagado: o brejo propriamente dito, área mais fértil e cobiçada por índios e não-índios.

Toda essa área, no entanto, fora ocupada só muito tardiamente no processo de colonização da região. Talvez devido às adversidades climáticas, as maiores concentrações indígenas, registradas durante o período da conquista, restringiam-se ao longo do vale e das margens do Rio São Francisco, onde o solo é mais fértil e há maior abundância de proteína animal. Os movimentos de conquista desta região foram motivados, sobretudo, pela ideologia de defesa do território nacional, frente à expansão dos franceses, espanhóis, e naturais. (ABREU, 1969) Ademais, a questão da mão-de-obra se constituiu no centro da problemática da colonização, justificando a escravização dos índios, seja através das "guerras justas" ou do simples resgate e cativeiro. Comenta-se que quase todo o vale do São Francisco era habitado por índios Cariri (PINTO, 1956), porém esta denominação é aplicada a tantas tribos que quase mais nada significa. A região é considerada, pois, de ter sido de grande diversidade linguística durante o período de colonização, dado o grande número de dialetos falados pelas muitas tribos da região. (HOHENTHAL, 1960)

A solução para ocupação dessa área foi o "gado *vacum*", pois este é adequado às regiões impróprias a cana-de-açúcar , seja pela pobreza do solo, seja pela pouca necessidade de mão-de-obra. A baixa rentabilidade da criação e a necessidade de se restringir a importação levaram, desde o início, ao desenvolvimento paralelo de uma agricultura de subsistência precária e economicamente marginal, que viria a originar o campesinato atual.[2] A princípio organizados pelas missões jesuítas, os aldeamentos existentes nessa região foram negligenciados durante a invasão holandesa (1630-1654), sendo revitalizados apenas com a Restauração Lusitana, através da Junta das Missões. Tal Junta orientava todas as aldeias sob jurisdição governamental e a sua divisão entre as várias ordens religiosas. (ABREU, 1969) Os conflitos entre as diferentes denominações religiosas e a estrutura secular foram crescentes, causando larga repercussão na organização e movimentos migratórios das tribos indígenas da região, durante os séculos XVII e XVIII. Por volta de 1705, portugueses chefiados pela família D'Avila criaram um ponto de apoio para a expansão agro-pastoril, denominada Curral dos Bois, onde muitos dos índios anteriormente reduzidos pela Junta vieram a se estabelecer. Em 1842, foi criada a Freguesia de Santo Antonio de Curral dos Bois, e em 1886, esta foi elevada à categoria de Vila de Santo Antonio da Glória, cujo território foi desmembrado do município de Jeremoabo.

---

[2] Para maior análise do desenvolvimento histórico e estrutura e organização social do campesinato brasileiro, comum a esta e outras áreas, conferir Andrade (1982); Dias (1978); Lovisolo (1989); Moura (1988).

Já em 1846, a Junta das Missões é substituída pela Diretoria Geral dos Índios. A administração passa a ser realizada, a nível superior, por uma sede localizada no interior das aldeias – cargo desempenhado por algum morador, oficial da Guarda Nacional ou missionário. A história desse órgão foi extremamente tumultuada, marcada pela falta de verbas e pelo desinteresse do legislativo provincial. Grande parte das tribos indígenas foi impropriamente considerada extinta e teve suas terras usurpadas. Nesta época, já com os aldeamentos em decadência, os indígenas que habitavam Curral dos Bois, ou Glória, encontravam-se espalhados pelos seus arredores. Muitos deles tiveram que abandonar as margens do rio, buscando áreas de refúgio nos brejos ou altos das serras próximas, como os Pankararé do Brejo do Burgo. Outros rumaram em direção a Tacaratu, onde foram aldeados por padres oratorianos num povoado posteriormente denominado de Brejo dos Padres, onde se concentrou a população indígena Pankararu. As frequentes referências a estes últimos, desde o século XVIII, em detrimento dos Pankararé, poderiam reforçar o parentesco apontado por autores como Hohenthal (1960) e Pinto (1956), assim como pela história oral do grupo.

Em 1910, é criado o Serviço de Proteção aos Índios que mantivera, então, onze postos indígenas na região, sendo três deles situados às margens do Rio São Francisco. Os Pankararé são referidos, em 1951-52, como um "[...] grupozinho de sobreviventes índios que não estão sob a jurisdição do SPI",[3] numa população estimada em 225 indivíduos. (HOHENTHAL, 1960, p. 58) Pelo menos superficialmente, segundo este mesmo autor, seriam indistintos das populações neo-brasileiras do local, a não ser pela persistência de algumas práticas rituais como o Toré e o Praiá.

De acordo com as fontes orais Pankararé, a população do Brejo do Burgo foi formada, a princípio, por índios e brancos "caboclizados", que migraram do aldeamento de Curral dos Bois, devido a conflitos de ordem administrativa e a expansão de fazendas de gado. Até a segunda década do século XX, teriam vivido juntos, sem maiores conflitos de caráter étnico ou de apropriação de terras. No entanto, essa história de relativa harmonia parece findar-se ao tempo em que chega à área Lampião, acompanhado das volantes, fator de ruptura de uma antiga ordem. A tensão gerada na área é atestada em vários depoimentos, que ressaltam o fato de os moradores terem ficado praticamente impossibilitados de aí permanecerem. A população local se dispersou por localidades vizinhas, ou mesmo para outros estados. Ainda de acordo com os Pankararé, ao retornarem, muitas de suas antigas roças estavam ocupadas por fazendas de gado e por posseiros de outras regiões. Foi também neste período que chegaram à área algumas famílias de poderosos posseiros, como as de Figueiredo e Antonio Mariano que, diferentemente das demais famílias que se encontravam

[3] Serviço de Proteção aos Índios, mais tarde substituído pela FUNAI.

"braiadas",[4] casam seus filhos apenas entre parentes, aumentando a população de brancos não integrados. (LUZ, 1987, p. 43) Com estes novos habitantes, teve início a introdução de costumes, como o cercamento de áreas devolutas e o aparecimento de "escrituras". Gradativamente, as melhores terras foram ocupadas pelos "brancos", com suas pastagens e roças. A posse da terra fora estabelecida por mecanismos que variavam da simples invasão pela força à compra do direito de uso que inclui o de posse, apesar desta ser ilegal. Restaram à maioria dos antigos habitantes as faixas menos férteis, utilizadas, quase unicamente, para o cultivo de suas roças. Persuadidos, em épocas de dificuldades, à venda das faixas mais férteis, ou assistindo sua usurpação com a conivência dos poderes locais, os Pankararé presenciaram a redução sistemática de suas melhores terras e de seu território tradicional.

A CONSOLIDAÇÃO DA FRONTEIRA ÉTNICA

Apesar de sua similaridade com outros segmentos regionais camponeses, certos atributos distinguem os Pankararé dos demais, substancializando a reivindicação de seu reconhecimento como grupo étnico diferenciado. A busca dos elementos de distinção, além de contemplar traços de caráter "cultural" – nem sempre evidentes –, deve também dar conta das redes de parentesco, trabalho, amizade e outras, assim como contextos religiosos e ideológicos acionados na organização social e diferenciação dos grupos, conformando uma "arena política" de agentes em competição por bens e serviços estratégicos. A partir da definição de grupo étnico como um "tipo organizacional" (BARTH, 1998), os Pankararé podem ser entendidos como um tipo específico de campesinato, um "campesinato indígena", historicamente construído (OLIVEIRA, 1978; AMORIM, 1975), vivenciador das contradições inerentes a esta situação. O processo de individualização do grupo étnico Pankararé numa unidade politicamente articulada foi marcado por momentos significativos, nos quais os atores sociais envolvidos tiveram que optar por assumir a identidade de uma ou outra etnia, índios ou posseiros. De fato, se, em alguns momentos, o problema da etnicidade parece ter estado subsumido por uma condição camponesa comum aos demais habitantes da região, as transformações demográficas e na estrutura fundiária, que tiveram lugar a partir da segunda década do século XX, configuraram-se como fatores determinantes para a imposição de percepções e demarcação de fronteiras étnicas. A partir de então, tende a ocorrer uma re-aglutinação de indivíduos em torno de

[4] Definição local para casamentos interétnicos.

determinadas categorias e ideias que adensam a diferenciação, passando o grupo a existir efetivamente enquanto realidade distinta.

Neste sentido, outro evento significativo veio a transformar definitivamente a estrutura socioeconômica e fundiária local, o que levou à emergência de uma redefinição categórica com bases étnicas: a implantação do canteiro de obras da Usina Hidrelétrica de Paulo Afonso, nos anos cinquenta.[5] A presença de uma grande empresa estatal como a Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF), em Paulo Afonso, provocou o surgimento de um centro urbano de grandes proporções, produzindo relevantes alterações no quadro socioeconômico e demográfico da região. Este fato tem tido, a partir de então, crescente influência no mercado de mão de obra e no valor das terras, na medida em que os novos projetos hidrelétricos vêm sendo implantados ao longo do curso do sub médio São Francisco. (SAMPAIO, 1984) A região, onde até então predominava a pecuária ultra extensiva em campo aberto, transformou-se em função da demanda de abastecimento, própria de uma grande cidade, cujos moradores, muitos dos quais profissionais especializados, dispõem de certo nível de renda. A produção de alimentos, então, passa a ocupar uma posição de destaque junto à pecuária, o que agrega valor às terras em toda a região. (DIAS, 1978) Simultaneamente, com a inundação de uma vasta área em consequência da construção de barragens, foram desalojados milhares de agricultores ribeirinhos, o que causou impactos traumatizantes sobre a população local.[6]

Em função das transferências provocadas pela hidrelétrica, os não índios passam a ocupar cada vez mais sistematicamente as terras do Brejo do Burgo, estando, para tanto, apoiados pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Glória, filiado ao Pólo Sindical de Petrolândia. A crescente ocupação e fragmentação da área, ao lado da ascensão do sindicato, marcam também o início da decadência da tradicional política oligárquica, com a consequente perda de prestígio dos seus principais representantes, embora subsistam relações clientelísticas de várias ordens. Devido a esta reestruturação social e fundiária, não mais se tratam de dois grupos étnicos em que apenas um deles tende a monopolizar, de modo absoluto, o território e os meios de produção, estabelecendo relações de clientelismo e outras com a população subordinada. A

[5] A partir da grande seca de 1955, iniciam-se as migrações para São Paulo, onde muitos Pankararé, geralmente indivíduos do sexo masculino, se empregam na construção civil, retornando ao Brejo em épocas de chuva. Novas levas de migrantes se seguiram quando famílias inteiras se mudam para São Paulo.

[6] Expulsos de suas terras, sem possibilidade de usufruírem dos projetos de irrigação, tais camponeses foram removidos para áreas inóspitas, onde foram construídas agrovilas. Oito dessas agrovilas foram construídas na região circunvizinha ao Brejo do Burgo, o que causou grandes modificações na estrutura fundiária local.

partir de então, os diferentes grupos passaram a competir, pelo menos parcialmente, dentro de um mesmo nicho, com certa igualdade relativa de condições. Desde então, os conflitos entre posseiros e índios – categorias que vieram a substituir caboclos e brancos – pela disputa das terras cresceram substancialmente, agravados pela ênfase classista do Sindicato, que insistia em descaracterizar as especificidades étnicas.

Com as ocupações sucessivas da área do Brejo e a crescente luta a respeito de limites de terra, configura-se uma situação em que a própria reprodução social dos moradores fica comprometida, gerando um quadro em que o "enfrentamento"[7] se torna, aparentemente, a única solução viável. Com o agravamento da situação fundiária, os não-índios começam a obstruir a prática de coleta na região, e os conflitos sobre limites de roças se tornam constantes. A situação foi, a cada dia, se tornando mais difícil, até que, na década de sessenta, o conflito emerge com bases étnicas, radicalizando ainda mais a oposição entre os moradores. Não obstante as esparsas referências em documentos atestando conflitos entre "brancos/posseiros" e "caboclos/índios", e as raras iniciativas destes últimos para garantir seus direitos, as reivindicações tomam nova configuração a partir da década de sessenta. Alguns fatores fizeram com que o processo de reconhecimento étnico se precipitasse. Dentre estes, o maior acesso aos canais de comunicação que possibilitaram o contato desses povos indígenas a nível inter regional e com a sociedade nacional e suas instituições de apoio. (SAMPAIO, 1986)

Na década de sessenta, o contato dos Pankararé com os vizinhos Pankararu se intensifica. Por conta de um conflito em torno da roça de um índio, Zeferino, os Pankararé resolvem se aconselhar com os Pankararu, recorrendo à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em Brejo dos Padres. A intervenção deste órgão acelera o processo de conscientização dos Pankararé, fazendo-os refletir sobre a possibilidade de ter a proteção do estado na defesa de seus interesses. Através da influência dos Pankararu, são retomadas práticas rituais tradicionais, ao mesmo tempo em que se esboça uma nova organização política. A figura do cacique, se já não desaparecida, viu-se reforçada e os índios começam a se reunir com mais frequência. (ROCHA JUNIOR, 1982) Em torno da liderança de Ângelo Pereira Xavier, e com a ajuda de um pajé Pankararu, os terreiros do Nascente e do Poente são "levantados" e o antigo terreiro dos Maracanãs (todos situados junto às roças de não-índios) é recuperado.

[7] Categoria utilizada pelos Pankararé para definir o movimento de conscientização étnica e mobilização política que ocorreu, particularmente nos fins da década de sessenta e ao longo da década de setenta, e que resultou no reconhecimento do grupo enquanto unidade étnica distinta. Este período foi marcado por intenso conflito com posseiros, incluindo violência física contra os membros da comunidade indígena, assim como a destruição sistemática de seus aparatos religiosos.

Os não-índios, por sua vez, apoiados pelo poder da prefeitura local, iniciam "batidas policiais" em busca de vestimentas e aparatos rituais. (LUZ, 1987, p. 57)

O estopim da luta está ligado à construção de um "Poró" – casa de ciência dos índios que marcaria, de maneira mais definitiva, a sua indianidade.[8] Várias denúncias foram feitas através dos órgãos governamentais, a fim de solicitar proteção às terras e vidas indígenas até que, em 1978, o cacique Ângelo é assassinado, em uma emboscada. Com a morte de seu líder, os Pankararé se mobilizam, tendo à frente uma emergente liderança – Afonso, neto do "enfrentante" Manuel Eugênio –, e exigem a punição dos culpados. Através das entidades de apoio – Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI) –, eles notificam os fatos à imprensa, solicitando, da parte da FUNAI, providências imediatas para a questão de suas terras. (SAMPAIO, 1984) O assassinato do cacique Ângelo torna irreversível a dimensão política do caso Pankararé. Como consequência, eles passam a ter um acompanhamento, ainda que esporádico, por parte da FUNAI. Além disso, a luta se torna visível também para os setores urbanos, mobilizando a opinião pública, forçando tomadas de posição numa arena política mais ampla.

Como podemos observar, no decorrer do processo de individuação do grupo étnico Pankararé, a diferenciação entre os dois grupos étnicos reaparece como uma construção de símbolos expressivos reinventados, enquanto elementos de uma contestação, que é uma das características centrais da "invenção da etnicidade". (CONZEN et al., 1990) Para tanto, os Pankararé procedem à reavaliação e revalorização de certos sinais que se tornam diacríticos em face aos portados pelo outro grupo. Este processo se manifesta através de movimentos de retomada de antigas tradições – como a prática do Toré, do Praiá, e o uso da Jurema – reformuladas e adaptadas às novas condições. Assim, objetivando "interessses políticos mais ou menos específicos, mais ou menos imediatos", as ações étnicas reinventam e recompõem uma cultura dinâmica e flexível, construída em resposta a realidades mutáveis. Mais particularmente entre os índios do Nordeste, é possível afirmar que tal revitalização e re-elaboração de elementos no plano étnico apresentam uma estreita vinculação com a territorialidade e a reivindicação de um espaço tradicional.

Ademais, no caso de um campesinato indígena, alguns fatores se destacam no que diz respeito a lealdades conflitantes. O campesinato indígena, pois, pressupõe uma estrutura de poder centralizadora, em que benefícios estratégicos, ao contrário do

[8] A crise fundiária, assim como os conflitos étnicos, agrava-se ainda mais devido à criação da Reserva Ecológica do Raso da Catarina, em 1976, ocasião em que a caça, importante fonte de complementação alimentar indígena, é proibida em toda a região demarcada pela Secretaria do Meio Ambiente.

que ocorre em outras comunidades camponesas, são veiculados através de lideranças que competem entre si pelo poder e autoridade sobre seus correlatos, defendendo projetos específicos de indianidade e estabelecendo relações distintas com as sociedades regional e nacional. Com efeito, internamente ao grupo étnico, alguns fatores relativos à condição de um "campesinato indígena", mais particularmente no que tange à apropriação da terra e ao controle de recursos numa situação de reserva, devem ser estudados no sentido de dar conta da dinâmica de um "campo político", constituído de subgrupos divergentes dentro do grupo Pankararé e que contam com articulações diferenciadas no âmbito da sociedade envolvente.

O CAMPESINATO PANKARARÉ E AS DISPUTAS INTERNAS

Na década de noventa do século XX ocorre na área um processo de cisão interna que divide os Pankararé em dois grupos que se opõem, com caciques e lideranças próprias. Acontece que os "grupos de interesse" (COHEN, 1969) divergentes dentro desse grupo mais amplo, utilizando-se de estratégias diferenciadas frente a situações concretas e defendendo projetos de indianidade que nem sempre coincidem, tendem a ganhar contornos marcadamente políticos. Assim é que existem, internamente ao grupo indígena, (sub)grupos de interesses (COHEN, 1969), que, embora não neguem a unidade étnica, defendem projetos diferenciados de atualização da atribuição categórica, através da luta por imposição de lealdades entre os agentes participantes. Tais (sub)grupos se configuram em "facções", na medida em que assumem posições explicitamente políticas. (NICHOLAS, 1965)

A cisão interna do grupo, no entanto, não ocorreu subitamente, mas foi o resultado de um longo processo em que sucessivos conflitos e incidentes em torno das negociações a respeito da demarcação das terras indígenas levaram à radicalização de dois grupos em oposição. Desde o assassinato do cacique Ângelo, emergiram no cenário político Pankararé duas fortes lideranças: seu filho Lelo, e Afonso, jovem líder que o havia acompanhado na luta política por reconhecimento. Após a morte de Ângelo, Lelo, recém-chegado de São Paulo, onde havia permanecido por cinco anos, é elevado pela comunidade ao cargo de cacique. No entanto, após um breve período em que fica clara, à época, a sua dificuldade para lidar com questões políticas locais, Lelo é substituído por Afonso. Em 1983, quando da instalação do Posto da FUNAI, Lelo transforma-se em funcionário deste órgão, ficando, desde então, oficialmente impossibilitado de exercer a chefia política do grupo. No entanto, durante todas as negociações territoriais que se seguem, Afonso e Lelo representam lideranças simul-

tâneas e crescentemente em oposição. Com efeito, os levantamentos efetuados para os diversos fins, assim como a implementação de projetos consecutivos, exigiam uma organização durável, veiculada pela prática de reuniões e outras formas de associação, o que terminou por estabelecer clivagens políticas entre os beneficiados.

Durante a década de oitenta, a FUNAI celebra diversos convênios com o Instituto de Terras da Bahia (INTERBA), para fins de demarcação de uma reserva indígena. Em 1984, os Pankararé iniciam, por conta própria, a demarcação de uma reserva. Em 1985, a FUNAI envia técnicos para proceder à identificação e medição da Reserva, utilizando-se das "picadas" abertas anteriormente pelos índios. Esta área compreenderia os núcleos da Serrota e do Chico, alguns pequenos sítios de mandioca de índios e não índios, e, basicamente, uma vasta porção de caatinga no Raso da Catarina. Os regionais reagiram violentamente a esta delimitação, derrubando marcos e placas. Ainda nesse ano, foi firmado novo acordo, reunindo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), INTERBA, FUNAI, Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (MIRAD), a fim de redefinir os limites da reserva e da área do Brejo. Desta feita, a reserva sofre uma redução dos 44.500 ha anteriores para cerca de 28.000 ha, sendo concedida, como compensação, uma pequena área para usufruto exclusivo da comunidade indígena.

Os posseiros tentam impedir a formação de uma área indígena. Em 1986, reúne-se uma comissão formada por índios, posseiros, INCRA, FUNAI, INTERBA e CIMI, e, novamente, não há consenso sobre as áreas em litígio. Vários encontros foram realizados e variadas as propostas apresentadas em torno da delimitação da área indígena. Os posseiros tentam negar a existência de indígenas na região, e estes, por sua vez, exigem uma área para usufruto exclusivo do grupo étnico. Em 1987, toda a área demarcada do Brejo do Burgo foi medida numa extensão de 21.030 ha e deveria ser dividida a partir do "meio da baixa". Porém, para que isso fosse realizado, deveriam ser negociadas as ocupações e propriedades de ambos os grupos. Deliberou-se pela realização de um trabalho completo de cadastramento, medição e plotagem de todas as posses da área, a ser realizado pelo INTERBA, trabalho este concluído desde 1989.[9]

---

[9] Através dos dados levantados pelo INTERBA e computadas pela pesquisadora (MAIA, 1994), pode-se observar que, dentre os 18 moradores detentores de mais de sete ocupações, apenas um deles é índio, contra 17 posseiros, o que indica certa tendência a um maior acúmulo por parte desses últimos. Essa disposição pode ser demonstrada ainda com maior consistência através de outros dados concernentes às benfeitorias estabelecidas nessas ocupações. Assim, a posse de gado – enquanto fator distintivo de acúmulo de bens –, indicado pela presença de currais, capim, palma e cerca de arame de três fios, ocorre com maior frequência entre os posseiros. Por sua vez, entre os índios é mais regular a ocorrência de cerca mista e de arame com oito fios, próprios para o criatório de bodes e miunças. No que concerne aos recursos hídricos, os índios têm a predominância apenas dos

Neste meio tempo, ocorreram várias desavenças entre o cacique Afonso e Lelo, que, embora funcionário da FUNAI, nunca deixou de exercer, de fato, uma forte liderança sobre o grupo, configurando-se como um opositor do cacique. Em 1988, a esposa de Lelo, Zefa (cuja família tradicionalmente pertence ao grupo de posseiros), é eleita vereadora de Glória com o apoio dos posseiros. Este evento veio agravar ainda mais as discordâncias entre Afonso e Lelo, na medida em que este último passa a defender uma posição conciliatória em relação aos não-índios, a quem deve o apoio político à sua esposa, o que tornou a relação entre os dois cada vez mais difícil.

Lelo e Zefa (sucessivamenete reeleita vereadora) ocuparam, na década de 1990, uma posição econômica de destaque dentro de Brejo do Burgo. Além de diversas roças localizadas na área do Brejo, o casal dispunha ainda de outra área na reserva, considerada de grandes dimensões para as proporções locais, numa região denominada Novilha, em que criavam bodes e gado. A expansão das roças nesta região constituía-se, no momento inicial da pesquisa (década de noventa), num fator potencial de conflitos, na medida em que os critérios de cercamento e apropriação não estavam definidos, ocupando a área apenas aqueles que possuíssem recursos para tanto. Assim, o casal começou a ser criticado por outros subgrupos na sociedade que o acusavam de utilizar, de maneira individualizada, os recursos disponíveis para a comunidade, como, por exemplo, o trator, a cargo da FUNAI. A cada dia tornavam-se mais patentes os poderes de Zefa como vereadora e o apoio que recebia dos diversos órgãos competentes.

Já para o grupo liderado por Afonso, a situação se configurava bem diversa naquele momento, já que não possuía meios econômicos estratégicos suficientes e que sua influência política só poderia ser assegurada mediante o cargo de cacique. Por outro lado, ele representaria a única fonte de liderança capaz de frear minimamente o crescente processo de diferenciação econômica que Lelo e sua família particularmente

---

barreiros, cujo método de construção é dos mais rudimentares, enquanto cacimbas, poços, fontes e barragens encontram-se quase todos em mãos de posseiros, salvo apenas duas cacimbas. Também as atividades comerciais, as quais pressupõem necessariamente certo capital inicial, são controladas fundamentalmente pelos não-índios que dispõem, de igual forma, do maior número de banheiros, indicativo, na área, de superioridade econômica. O que se pode caracterizar, a partir dos dados do INTERBA, confere ao grupo de posseiros certa supremacia econômica baseada em critérios étnicos configurados a partir de uma diferente inserção histórica na economia local e regional, assim como uma desigual articulação com os organismos estatais. Além de indicações a respeito da questão étnica, no entanto, tais cadastros apontam também para uma diferenciação econômica interna à comunidade indígena, através da distribuição desigual das terras, assim como das benfeitorias, dentre outros fatores performativos de uma "renda diferencial". O que se conclui é que, internamente ao grupo indígena, existem aqueles que conseguem certo acúmulo de bens, constituindo-se enquanto "sitiantes fortes" (WOORTMANN, 1983, p. 196), distinguindo-se da maioria da população (76,47%), cuja produção chega a estar aquém do próprio consumo, possuindo entre uma e duas ocupações.

representavam. Para Afonso, pois, a única solução viável seria a demarcação de uma reserva indígena, o que asseguraria o acesso às terras consideradas tradicionalmente pertencentes ao grupo. No entanto, esta seria uma posição que indisporia o grupo de Lelo e Zefa com seus aliados posseiros. Naquele momento, os conflitos em torno da demarcação dividiam os dois grupos, sendo o trabalho de demarcação da FUNAI obstruído pelo grupo de Lelo.

Assim, no campo político que se configura a partir das disputas internas em torno das questões de poder e manipulação de recursos, pode se observar a formação de subgrupos divergentes no âmbito do grupo étnico Pankararé, que, para a viabilização de seus projetos específicos, lançam mão de articulações diferenciadas no âmbito da sociedade envolvente e suas instituições. Enquanto a vereadora Zefa geralmente podia recorrer à prefeitura municipal para encaminhar solicitações e barganhas, o cacique Afonso, oposto aos poderes locais, dirigia se diretamente a Brasília para tratar das questões referentes à demarcação, ou à Anai e CIMI, em Salvador, a fim de viabilizar seus projetos.

***

Desde a pesquisa de campo realizada na década de noventa do século XX, muita coisa se passou.[10] Novos atores e forças entraram em cena. Ao exemplo do que aconteceu com outros movimentos sociais no Brasil (GOHN, 2004), o movimento indígena Pankararé amadureceu e estabeleceu estratégias diferenciadas em sua articulação com a sociedade mais ampla. Outros organismos governamentais e não-governamentais entraram em cena, enquanto antigas alianças foram reformuladas e adquiriram novos significados políticos. As duas facções (Afonso e Lelo) que emergiram nos anos oitenta e noventa aquiesceram em suas principais divergências. Desde então, ao que parece, a questão da criação de uma reserva de usufruto exclusiva dos indígenas passou para um segundo plano, estando indígenas e não indígenas ainda vivendo em áreas "mistas", com diferentes concentrações populacionais de um ou outro grupo étnico. Há indicação, inclusive, de que um grupo de "posseiros", tradicionalmente considerados não-indígenas, estaria reivindicando uma ancestralidade e identidade indígena, distinta da identidade Pankararé. A construção de novas clivagens étnicas e políticas continuam ocorrendo, também, internamente ao grupo indígena Pankararé.

[10] As informações recentes sobre os Pankararé advêm da colaboração dos pesquisadores Fabio Bandeira e Isabel Modercin, da Universidade Federal de Feira de Santana, e José Augusto Laranjeiras, Universidade Estadual da Bahia e ANAI.

Hoje, existem quatro lideranças que ocupam simultaneamente o cargo de cacique. Porém, de acordo com o antropólogo José Augusto Laranjeiras (comunicação pessoal), essa "multiplicação de caciques" relaciona-se à multiplicação de formas associativas que visam um maior acesso a recursos estratégicos. Com efeito, hoje, outras instituições de apoio atuam na área, além das existentes nos anos 1980 e 1990. Desde 2003, o Projeto de Gestão Etno-Ambiental Pankararé, executado pelo Núcleo Iraí de Desenvolvimento Sustentável da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), com o apoio do Ministério do Meio Ambiente, tem desenvolvido diversos projetos sociais entre o povo indígena Pankararé, tais como a criação de abelhas e produção racional de mel. A ANAI, por sua vez, tem trabalhado mais sistematicamente na formação de professores indígenas, enquanto a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) realiza projetos de saneamento básico e de fornecimento de água para as áreas mais secas do povoado do Chico. O próprio governo do Estado da Bahia, privilegiando políticas de identidade e territorialidade tem, na gestão atual, incluído os indígenas em suas políticas públicas, se não ainda em práticas efetivas, ao menos em discursos circulantes.

O campo político societário Pankararé tem passado por novas reconfigurações e novas rearticulações; porém, as tensões específicas de campesinato e "fricção interétnica" parecem ainda subsistir. No caso de um campesinato indígena, como argumentamos no início deste artigo, o papel dos agentes de projetos sociais é transferido para suas lideranças, fazendo com que a correlação de forças se tensione de tal forma que venha a causar uma expansão do processo faccional. Assim, o aumento de recursos, monetários e outros, veiculados pelas organizações governamentais e de apoio, ao mesmo tempo em que aumenta a qualidade de vida da sociedade Pankararé como um todo, pode vir também a tensionar os processos decisórios, causando ainda mais fragmentação no grupo étnico. Como também argumentamos no início do artigo, as facções se constituem em formas de organização que estruturam o "campo político", definindo *status* hierarquizados, resultantes da intersecção das esferas específicas de campesinato e "fricção interétnica". A tensão entre estas duas esferas tende a se expressar numa linguagem étnica, em que os grupos em oposição defendem modos de indianidade específicos e formas de articulação diferenciadas com a sociedade mais ampla e suas instituições. É desse modo que devemos observar, com cautela, em que medida as ações do Estado e instituições paralelas podem, ou não, conduzir ao agravamento da diferença entre grupos de interesses divergentes internamente ao grupo étnico, e quais as consequências dessas diferenciações para a sociedade Pankararé como um todo.

REFERÊNCIAS

ABREU, C. **Capítulos de história colonial (1500-1800)**: Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Briguiet, 1969.

AMORIM, P. M. Acamponesamento e proletarização das populações indígenas do Nordeste brasileiro. **Boletim Nacional do Índio**, Rio de Janeiro, n. 2, 1975.

BOLETIM. Bahia: Associação Nacional de Apoio ao Índio, n. 6, 1990.

ANDRADE, M. C. **Tradição e mudança**: a organização do espaço rural e urbano na área de irrigação do sub-médio São Francisco. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

BANDEIRA, Fábio S. F. **Etnobiologia Pankararé**. 1993. Monografia (Bacharelado em Ciências Biológicas)- Instituto de Biologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1993.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 185-227.

BRASILEIRO, S. **O processo faccional no povo indígena Kiriri**. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. **Identidade étnica, mobilização política e cidadania**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1990.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. A identidade dos povos do Nordeste. In: **Anuário Antropológico 82**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 169-188.

COHEN, Abner, **Custom and Politics in Urban África**. London, Berkeley: Routledge & Kegan, Paul. Univ. of California, 1969.

CONZEN, K. et al. **The invention of ethnicity**. Altreitalig: Edizione Giovanni Agnelli, 1990.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. Os povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1998. p. 431-456.

DIAS, Gentil M. **Depois do latifúndio**: continuidade e mudança social na sociedade rural nordestina. Brasília, DF: UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

GOHN, Maria da Gloria (Ed.). **Movimentos sociais no início do século XXI**. Petrópolis, Vozes, 2004.

HOHENTAL JR., W. D. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 12, p. 37-71 1960.

INSTITUTO DE TERRAS DA BAHIA. **Levantamento de dados sobre a área indígena Pankararé**. Salvador, 1988.

LOVISOLO, Hugo R. **Terra, trabalho e capital**: produção familiar e acumulação. Campinas: UNICAMP, 1989.

LUZ, Lídia Isabel. **Dossiê do Comitê Pró-índio ao Grupo de Trabalho Interministerial Regulamentação Fundiária da Área Indígena Pankararé**. São Paulo, 1987.

MAIA, Suzana. **Os Pankararé do Brejo do Burgo**: campesinato e etnicidade. 1992. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1992.

MAIA, Suzana. **Os Pankararé do Brejo do Burgo**: campesinato, etnicidade e organização política: relatório apresentado ao CNPq como conclusão de uma bolsa de Aperfeiçoamento Científico, 1994.

MONTEIRO, Elizabeth. **Relatório sobre os índios de Curral dos Bois**. Brasília: FUNAI, 1983.

MOURA, Margarida M. **Os deserdados da terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

NICHOLAS, Ralph W. Factions: a comparative analyses. In: GLUCKMAN, M.; EGGAN, F. (Orgs.). **Political systems and distribution of power**. London; New York: Tavistock, 1965, p. 21-61.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia de índios misturados?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **O nosso governo**. São Paulo: Marco Zero; Brasília, DF: MCT/ CNPQ, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília, DF: UNB, 1978.

PINTO, Estevão. **Etnologia brasileira (Fulniô-os últimos tapuias)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956. (Brasiliana, 285)

ROCHA JUNIOR, O. O índio é federal: o INTERBA no caso Pankararé. Nova Friburgo: ANPOCS, 1982.

SAMPAIO, José A. L. **De caboclo a índio**: etnicidade e organização social e política entre povos contemporâneos no Nordeste do Brasil: o caso Kapinawá. Campinas: UNICAMP, 1986.

SAMPAIO, José A. L. **Pankararé**: a construção de uma identidade étnica. Campinas: UNICAMP, 1984.

SOARES, Carlos Alberto. Pankararé do Brejo do Burgo: um grupo indígena aculturado. **Boletim do Museu do Índio**, Rio de Janeiro, 1977.

WOORTMANN, Ellen. O Sítio Camponês. In: OLIVEIRA, Cardoso de, R. (Org.). **Anuário Antropológico 81**. Fortaleza: UFC; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

“A JUREMA TEM DOIS GAIOS”

HISTÓRIA TUMBALALÁ

Ugo Maia Andrade

É com o olhar pragmático e distante de quem observa e descreve uma cidade abandonada que Henrique Halfeld - engenheiro contratado por D. Pedro II para fazer o levantamento topométrico do Rio São Francisco - diz em seu relatório final que na 283ª légua do rio “está a Villa do Pambú, que tem uma igreja de invocação a Santo Antonio e cerca de 30 casas; [...] quasi todas ellas estão em pessimo estado, e a Villa parece despovoada de seus habitantes [...]”. (HALFELD, 1860, p. 39) Passados cento e cinquenta anos desde a visita de Halfeld, Pambu continua a mesma vila com cerca de trinta casas, suspensa no tempo e marcada pela pobreza. O que Halfeld não viu na Freguesia de Santo Antônio do Pambu foram os “índios domesticados” que encontrou na vizinha Ilha da Assunção, compondo um resto de aldeamento que, em séculos passados, abrigara uma população de sete centenas de almas, índios na maioria.

Em Pambu, as autoridades deixaram de ver índios depois de decretarem, em 1746, a extinção do aldeamento da Imaculada Conceição do Pambu. Provavelmente seguiu-se a este ato oficial a desobstrução das terras para o avanço dos currais de bois e o êxodo dos índios para áreas adjacentes. Os fluxos migratórios de populações indígenas desaldeadas no vale do submédio Rio São Francisco seguiam, via de regra, dois rumos: as serras ao sul de Pernambuco – onde se refugiavam aquelas populações que conseguiam escapar da espada e da cruz – e demais aldeamentos da região mantidos a fim de receberem o contingente das missões extintas.

Tal foi a realidade do aldeamento de N. Sra. da Assunção, fundado na antiga ilha do Pambu e posteriormente elevado à categoria de vila,[1] composto por

> [...] índios Cariri de Pambú, dos Procases e Brancaranes de Acará e da ilha da Vargem, dos Pacurubas de Sorobabé e mais os índios Oês, Chocós, Pipãens e Manqueses do Brejo da Gama e mais 13 índios do riacho do Navio 'tratados por escravos'. O termo da nova vila ia da ilha do Cajueiro à ilha das Vacas. Compunha-se de 276 famílias com 713 almas. Foi ereta em vila a 03/09/1761. (RUBERT, 1988, p. 120)

Aldeamentos multiétnicos eram frequentes em todo o sertão do Nordeste, pois atendiam ao duplo intuito de reduzir as terras indisponíveis e maximizar o controle sobre a população aldeada, posto que, fragmentados em sua unidade societária, os índios desmotivavam-se em criar problemas aos missionários e colonos e ocupavam-se com disputas movidas por rixas étnicas. Por certo, aumentavam também as probabilidades de fugas nessas reduções, mais frequentes quanto mais próximo estavam as missões de possíveis redutos para os desgarrados, preferencialmente as serras. Passado o tempo, a história recente dos povos indígenas do sertão do Nordeste tem mostrado que algumas dessas populações atribuem-se etnônimos sem precedentes na documentação ou bibliografia antigas, seja porque os registros de memória coletiva falharam – e já não dão conta de um passado tão cheio de interregnos – ou porque os grupos juntamente aldeados entraram em processo intenso de fusão, sendo necessário a remodelagem das instituições, o deslocamento das fronteiras sociais e a criação de novos etnônimos.

Contudo, se é certo que o que é tornado igual reconhece sua singularidade mediante formas de identificação da alteridade, as novas "unidades" sociais oriundas de reduções multiétnicas foram sendo plasmadas por operações de inclusão e exclusão, aproximação e distanciamento, alimentadas por redes de alianças e guerras e pelos incessantes fluxos de idas e vindas de pessoas.[2] Tal processo de formação de povos é congruente

---

[1] A elevação de aldeamentos populosos a vilas era uma manobra dos poderes públicos que abria espaço jurídico para a oficialização da extinção desses sítios e distribuição de suas terras aos colonos. No caso de N. Sra. da Assunção, o aldeamento manteve-se após a elevação a vila até, pelo menos, a segunda metade do século XIX. Há informação que confirma a existência da Aldeia da Assunção no período republicano (PETI, 1993, p. 57) e outra que data sua extinção no ano de 1879. (HOHENTHAL JUNIOR, 1960a, p. 45)

[2] As relocações de índios de uma aldeia para outra na porção do submédio São Francisco são evidências apenas enquanto práticas administrativas do governo da Capitania de Pernambuco entre os séculos XVII e XVIII. (HOHENTHAL JUNIOR, 1952, p. 35) Entretanto, devem ser consideradas as relocações efetuadas por iniciativa dos próprios missionários, procurando contornar surtos de fome ou doenças que, comumente, assolavam os aldeamentos do sertão.

com regiões que tradicionalmente abrigaram populações distintas. Pois essas se viram na contingência de constituírem formas sociais híbridas e mais aptas a reagirem às investidas civilizatórias; ou derivadas da coexistência acidental entre populações que se estabeleceram nas mesmas zonas de refúgio, a exemplo dos Avá-Canoeiro que, no século XVIII, surgiram na fronteira norte de Goiás. (KARASCH, 1997, p. 45)

Suspeito que a presença de aldeamentos multiétnicos na porção do submédio Rio São Francisco, notadamente na ilha de N. Sra. da Assunção (pelo menos a partir da segunda metade do século XVIII), definiu de forma bastante peculiar quadros locais de identidades de referência cabocla em franco processo de, assim por dizer, fracionamento étnico.[3] Refiro-me ao longo processo histórico de "desmistura" pertinente ao aldeamento multiétnico da Ilha do Pambu (posteriormente Ilha de N. Sra. da Assunção) que ocasionou, até o momento, os índios truká e tumbalalá. Se, em um primeiro momento, as reduções multiétnicas produziram identidades difusas sob o rótulo geral de "caboclos" – seja o caboclo administrativo das políticas indigenistas oficiais ou o caboclo como modalidade de autopercepção e forma genérica de alteridade indígena – a produção subsequente de identidades específicas sugere mais que o pleito de um quinhão da história por unidades sociológicas inéditas; são novas organizações interpretativas que debruçam-se sobre eventos coparticipados de uma história regional e oferecem múltiplas e diferentes revisões.

E, não obstante a diferenciação que se processa dentro destas amálgamas étnicas, as referências a uma história regionalmente partilhada permanecem como pano de fundo do cenário das sociogêneses do Nordeste indígena, permitindo a formação, paralelamente às novas identidades singulares, de identidades híbridas e cambiantes que são credenciadas – às vezes por relações de parentesco interétnico real ou simbólico – a transitar entre alteridades conexas.[4]

---

[3] Que deve ser compreendido de forma radicalmente diferente do faccionalismo, posto que este demanda a preexistência de uma identidade singular e minimamente unívoca. Um exemplo de fracionamento são os neo índios filiados à matriz sociocosmológica pankararu e dispersos entre os estados de Alagoas, Bahia e Pernambuco (para uma caracterização etnográfica de alguns desses grupos vide Andrade, 2003; 2004a e 2004b).

[4] Personagens híbridos nas relações entre os Truká e Tumbalalá podem ser: atores da reciprocidade ritual que marcou a história comum; pessoas que migraram de Pambu para a Assunção, ou que possuem parentes em ambos os lugares. No caso primeiro, tratam-se de pessoas que tradicionalmente participaram do toré tanto na ilha da Assunção quanto no São Miguel (localidade perto de Pambu), em um momento em que as diferenças entre os Truká e Tumbalalá não haviam sido formalmente enunciadas como identidades distintas (i.e., quando não existiam ainda os referentes "Truká" e "Tumbalalá"). Nos três casos citados, a opção por ser um ou outro levou em conta as vantagens imediatas que de tal escolha poderiam advir e a fidelidade a uma das duas cosmologias. Como essas são contíguas, pesou mais o primeiro critério, influenciado pela origem geográfica das genealogias.

TAPUIA, CARIRI, MISSIONÁRIOS E O ALDEAMENTO DA IMACULADA CONCEIÇÃO DO PAMBU

Em 1562, o missionário jesuíta Luiz de Gran empreendeu as primeiras tentativas de aldeamento de índios do sertão baiano do vale do Rio São Francisco, mas logrou ruína devido aos surtos de bexiga, oriunda de Itaparica, e fome. (FERRARI, 1956a, p. 238) Contudo, a história de todo o submédio São Francisco ficou definitivamente marcada pelos aldeamentos subsequentes e pelos currais de bois que imputavam o inferno a índios e missionários. Uma das primeiras regiões da colônia a experimentar os efeitos de frentes civilizatórias, o "sertão de dentro" do São Francisco viveu também seu malogro de Eldorado durante o primeiro quartel de século XVII, mas já impulsionava o colonizador na busca de metais preciosos desde o século XVI. Teve ainda suas minas de salitre – matéria-prima principal para o fabrico da pólvora negra – cobiçadas e disputadas por empreendedores coloniais. (PUNTONI, 1998, p. 17-18) A babilônia étnica que era o sertão sãofranciscano, nicho de inúmeros povos linguística e sociologicamente distintos entre si, agravou-se com a presença dos colonos que, não obstante frequentemente vissem nos "bárbaros do sertão" uma alteridade a ser eliminada, sabiam da necessidade de forjar alianças com os índios a fim de viabilizarem o projeto de colonização. Infortuna contradição, já que a ocupação do sertão implicava a "limpeza do território" – a eliminação sumária de povos que se opunham irredutivelmente à presença estrangeira – e a dependência de contingente indígena como agente de povoamento e de defesa na construção do domínio colonial. (PUNTONI, 1998, p. 35)

Em uma porção do território nacional dominada pelo polígono da seca e, por vezes, inóspita à sobrevivência humana, o Rio São Francisco é a principal referência à subsistência, transporte e cosmologia. Às suas margens e nas ilhas que pontuam seu curso surgiu, desde cedo e muito conturbadamente, uma proto-sociedade brasileira, mestiça e movida por uma economia do couro que impunha formas novas de vassalagem e exercício do poder. (BANDEIRA, 2000) O papel dos missionários nesse território cobiçado pelos curraleiros e frequentemente rasgado pelas bandeiras paulistas não se limitou à formação de reduções indígenas e à pregação do Evangelho: a empresa de salvação das almas dos gentios não era uma atividade destacada do grosso do projeto colonialista, já que a expansão da fé cristã era, no plano religioso, a expansão imperial de uma monarquia que, dois séculos antes (final dos anos 1400), estava imbuída até os ossos (de seus súditos...) em uma Guerra Santa que custou a vida de um de seus jovens Reis. Por isso há tanta ambiguidade no que se refere ao impacto da presença missionária no sertão do São Francisco,

corroborada com o fato de algumas Ordens terem sido notórias proprietárias de currais e fazendas em terras por onde vagavam índios.[5]

O movimento missionário no submédio São Francisco entre os séculos XVII e XVIII contou, fundamentalmente, com a participação de quatro ordens: Jesuítas, Capuchinhos franceses e italianos, Oratorianos e Franciscanos. (PUNTONI, 1998, p. 55) As ilhas dessa porção do rio abrigavam, em 1749, as missões de N. Sra. do Ó (Ilha de Sorobabel, grupos Tapuia, Porcáz e Brancararuz); N. Sra. do Belém (Ilha de Acará, idem); Beato Serafim (Ilha da Vargem, idem); N. Sra. da Conceição (Ilha do Pambu, Tapuia-Cariri); São Francisco (Ilha de Aracapá, idem); São Félix do Cavalo (Ilha do Cavalo, idem); Santo Antônio (Ilha do Irapuá, idem); N. Sra. da Piedade (Ilha do Inhamum, idem); N. Sra. do Pilar (Ilha do Coripoz, Tapuia-Coripó) e N. Sra. dos Remédios (Ilha do Pontal, Tapuia-Tamaquiúz). (INFORMAÇÃO..., 1908, p. 421)

Nas margens esquerda e direita do rio, respectivamente os lados pernambucano e baiano, havia as missões de São Pedro, São João Batista de Rodelas, Imaculada Conceição de Pambu, Jacaré, Santo Crucifixo de Araripe, N. Sra. de Belém de Acará e São Francisco de Aracapá (RUBERT, 1988, p. 96-100), quase todas sob a tutela de Capuchinhos franceses até sua expulsão do Brasil, em fins dos anos 1600.[6] Assumiram as missões do distrito do São Francisco os religiosos de Santa Teresa, mas logo caíram no desgosto do poderoso Garcia d'Ávila Pereira que, com sua prestigiosa influência, representou junto ao Rei português contra a pouca presteza dos trabalhos desses missionários, conseguindo que, por decreto real, os Teresos fossem substituídos pelos Capuchinhos italianos. Esses, para a felicidade da Coroa, "se contentam com o

---

[5] Na "Relação de Todos os Conventos e Hospícios que há dentro de Destricto d'este Governo de Pernambuco, com o número de Religiosos e rendas que tem cada um" o Colégio do Recife (de propriedade Jesuíta) possuía, dentre outras coisas, "uma fazenda nas margens do Rio São Francisco chamada Urubú-Mirim, e consta de um par de curraes de gado, e rende uns anos por outros 200$000" (INFORMAÇÃO..., 1908, p. 416); o Carmo da Reforma tinha cinco fazendas de gado, "que saptisfeitos os encargos, rende um anno por outro 700$000" (INFORMAÇÃO..., 1908, p. 417) e o Convento dos Padres da Companhia de Jesus tinha "uns curraes de gado nos Cariris e Rio Grande, que rende, em cada ano, *deductis expensis*, 150$000". (INFORMAÇÃO..., 1908, p. 417) As outras ordens somavam quatro ou cinco currais juntas.

[6] Os capuchinhos franceses foram expulsos da colônia quando as relações entre Portugal e França começaram a deteriorar com as investidas francesas no litoral do nordeste e com as crescentes desconfianças dos portugueses em relação aos estrangeiros que atuavam no Brasil. (NANTES, 1979, p. 123) A estratégia adotada para afugentar os missionários franceses sem criar grandes embaraços com a Propaganda Fide foi exigir, de todos os missionários estrangeiros, um juramento de fidelidade à Coroa Portuguesa. Com o juramento proibido pela Sagrada Congregação, à qual estavam subordinados os Capuchinhos, os oito capuchinhos franceses que vieram missionar no sertão tiveram que voltar para a França. (NANTES, 1979, p. 97)

que lhes dá a Providência Divina, no que se evita a despesa que a Fazenda Real faz de trinta mil réis cada ano de ordinário a cada um dos missionários teresos".[7] Esperto em sua benevolência, Garcia d'Ávila se dispôs a assistir aos missionários italianos no que fosse necessário, conseguindo um eficiente meio de controle sobre as operações dos padres que iriam administrar aldeias cujos territórios, nas ilhas e margens do Rio São Francisco, dispunham de excelentes pastagens naturais.

Os antigos habitantes do interior do Nordeste formavam um mosaico de línguas e culturas de difícil classificação, complexificado pelos contatos frequentes com povos tupi e caribe e pelas consequentes migrações territoriais: os Jê teriam se movido "de O. para E., vindos, na opinião da maioria dos etnógrafos, das proximidades do leito do São Francisco" (PINTO, 1935, p. 125), sendo a mais autóctone das famílias americanas e correspondendo aos Tapuia dos cronistas antigos. Os Cariri deviam compor, distintamente dos Jê, uma família linguística que ocupava a costa do Nordeste e, na interpretação de Barbosa Lima Sobrinho, pode ter vindo do rio Amazonas. (PINTO, 1935, p. 125)

Usual era, como ainda é, reunir indiscriminadamente todos esses índios do sertão sob a mesma designação de Tapuia[8] e associá-los linguisticamente ao tronco macro-jê, em oposição aos Tupi, habitantes do litoral. A notória diversidade dos grupos tapuia não permite classificá-los como Jê, posto que separados desse tronco linguístico estão, por exemplo, os Fulni-ô, Xucurú, Pancararu, Xocó, Tuxá e Natú, sendo necessário distinguir as considerações linguísticas das etnográficas a fim de se evitar confusões. (LOWIE, 1946, p. 553) Na afirmação de Lowie "Tapuia é um termo vazio como 'Índio Cavador' ou 'Siwash' na América do Norte" e "nenhum bom argumento é satisfatório ao considerá-los (os grupos tapuia) como uma unidade étnica ou linguística". (LOWIE, 1946, p. 556) E ainda: "Não há uma cultura 'tapuia'; à exceção das referências dos antigos escritores a respeito dos diferentes grupos não identificados e assim designados, o termo deveria ser eliminado do uso científico". (LOWIE, 1946, p. 556) Outra classificação complicada para o autor é a dos Cariri, que "estavam no mais alto nível de cultura entre os brasileiros mais orientais"

[7] Carta do Rei ao Governador geral do Estado do Brasil, datada de 10/12/1709. (NANTES, 1979, p. 121-122)

[8] Tapuia eram os índios do sertão descritos por missionários e colonizadores como falantes de uma "língua travada" bastante diferente da língua geral, o Tupi da costa. Por demostrarem maior resistência ao colonizador português e aos missionários, além de serem investidos das mais diversas representações demonológicas, foram objetos de exclusão da matriz índia formadora da sociedade neo-brasileira. O termo também recebe sinônimos de triste, escravo e bárbaro (para um bom exame etimológico do termo Tapuia cf. Puntoni, 1998. p. 46).

(LOWIE, 1946, p. 558), não eram canibais e falavam língua não Jê composta pelos dialetos Dzubukuá, Kipea, Pedra Branca e Sapuyá. Os falantes desses dois últimos dialetos foram aldeados por jesuítas no recôncavo baiano, dados como extintos em 1891 e migraram parcialmente para a reserva Paraguaçu, próximo a Porto Seguro. Os Cariri foram oficialmente dados por extintos em 1891. (LOWIE, 1946, p. 558)

Provavelmente os índios do vale do Rio São Francisco eram uma amálgama de costumes jê e tupi. Os Obacatiara, os mesmos Cariri Dzubukuá, habitavam cinco ilhas no médio São Francisco,[9] nas proximidades da cidade de Cabrobó (Pernambuco); eram antropófagos (DE LAET, 1644 apud HOHENTHAL JUNIOR, 1960b, p. 74) e utilizavam arco para caçar, ao contrário dos Tapuia, que utilizavam a lança. (PISO; MARCGRAF, 1648 apud HOHENTHAL JUNIOR, 1960b, p. 74-75) Alguns dos povos do Rio São Francisco, designados por Tapuia, possuíam outros hábitos tupi, como o uso de redes de dormir, cerâmica e cultivo de produtos semelhantes aos encontrados na costa. A organização social era baseada em sistema de metades e clãs e a autoridade política do chefe exercida apenas em períodos de guerra. (HOHENTHAL JUNIOR, 1960b, p. 75)

Com base em antigos fragmentos de informações sobre os índios do Rio São Francisco, Hohenthal Junior diz que “como em outras tribos do Nordeste do Brasil, as culturas nativas do vale recaíam em duas classes gerais, tipo Tupi e tipo Jê. A reconstrução das culturas nativas, baseada em trabalho etnográfico de campo entre os atuais descendentes das tribos históricas da região, serve, em parte, para justificar essa suposição”. (HOHENTHAL JUNIOR, 1960b, p. 75) Como Lowie (1946), Hohenthal Junior aponta a falta de rigor das categorias historicamente utilizadas para classificar os índios do interior do Nordeste, já que os termos Jê e Tupi, quando aplicados linguisticamente, não dizem nada sobre a cultura. Assim, ele conclui afirmando que “devemos notar que a maioria das tribos do vale do São Francisco não caia precisamente em uma ou outra categoria sugerida, Tupi ou Gê, mas usualmente mostrava uma irregular mistura de características de cada um dos dois tipos de cultura”. (LOWIE, 1946, p. 76)

A área ocupada pelos índios Cariri, descendência pleiteada por algumas famílias Tumbalalá e Truká, no século XVII, ia do recôncavo baiano mais interiorano até as proximidades de São Luís, no Maranhão, livrando apenas a faixa litorânea Tupi e abrangendo praticamente a totalidade dos estados de Sergipe, Alagoas, Pernambuco,

[9] Entre elas, a ilha do Pambu e, provavelmente, ambas as margens do rio nesse trecho. Ainda hoje uma das maiores concentrações de grupos indígenas na região Nordeste do Brasil está situada na porção do submédio São Francisco, entre as cidades de Paulo Afonso (Bahia) e Curaçá (Bahia).

Paraíba e Ceará. (FERRARI, 1956b, p. 283).[10] Os primeiros contatos feitos com esses grupos, já na primeira metade do século XVI, produziram impactos profundos por intermédio das expedições de extermínio de índios e busca pelas minas de ouro, colonização e implantação dos currais de bois, bandeiras, caça e escravatura dos índios, fundação das missões, guerras em geral e cruzadas de pacificação. (FERRARI, 1956b, p. 279)

A ausência da antropofagia entre os Cariri, devido à falta desse dado na bibliografia dos missionários que melhor os conheciam (FERRARI, 1956A, p. 245), é corroborada por Lowie (1946, p. 558), mas pode ser confrontada com o que De Laet (1644 apud HOHENTHAL JUNIOR, 1960b, p. 74) diz dos Dzubukuá Cariri: "Eram de estrutura robusta, comiam carne humana e falavam uma língua própria". Dos hábitos e costumes dos Cariri, Ferrari arrola o cultivo da mandioca, milho e feijão, o uso da cavadeira, arco e machado de pedra, enfeites corporais e botoque, a tecelagem de redes de algodão e as casas feitas de pau-a-pique. Entretanto, exclui e cerâmica, relatada por Lowie (1946, p. 558) e Hohenthal Junior (1960b, p. 76).

Vários aldeamentos foram estabelecidos pelos Jesuítas no vale do São Francisco, abrangendo não só os Cariri, mas índios linguisticamente classificados como Procá, Acará, Karuru, Xucuru e outros. Em 1696, os missionários da Companhia de Jesus administravam dois aldeamentos de índios Cariri no submédio São Francisco: Curumambá[11] e Sorobabé – ou Sorobabel, ilha situada pouco abaixo da cidade de Cabrobó, Pernambuco. (FERRARI, 1956a, p. 240)

São poucas, e infelizmente às vezes desencontradas, as notícias sobre o aldeamento da Imaculada Conceição do Pambu.[12] Até mesmo sua localização é imprecisa. No bom trabalho histórico efetuado por Arlindo Rubert sobre a presença missionária no Brasil, pode-se ler tanto que "Na aldeia de Pambú, sob o arcebispado da Bahia, em 1695 constam 3 missionários" (RUBERT, 1988, p. 221) quanto:

> Aldeia da Imaculada Conceição do Pambú, *na margem esquerda do rio S. Francisco*, *bispado de Olinda*, de índios Cariris, que tinha,

---

[10] O autor não especifica se está utilizando a classificação Cariri linguística ou culturalmente, o que pode produzir significativas distinções ao se avaliar a área territorial ocupada por grupos assim designados. Hohenthal Junior (1960b, p. 72) considera que eram indubitavelmente Cariri apenas os povos que habitavam as ilhas e margens do submédio São Francisco e o sertão adjacente.

[11] Hohenthal Junior (1956a, p. 46) afirma que os índios da missão de Curumambá eram "Tushá" e não Cariri.

[12] É possível que o aldeamento tenha mudado de padroeiro e passado a se chamar Santo Antônio do Pambu, atual "proprietário" das terras do povoado homônimo. A mudança do santo local pode ter ocorrido também após a transferência da missão para a Ilha da Assunção.

> em 1731, 220 crianças e 192 adultos batizados [...] Em 1745 os índios já eram 300 e em 1758 constam somente 290, os quais, em 1766, ano da sua supressão, tinha um excelente cura em Fr. Barnabé de Genova. (RUBERT, 1988, p. 97, grifos nossos)

Siqueira (1978, p. 46) confirma a presença dos Capuchinhos franceses nos aldeamentos de Aracapá, Pambu, S. Félix e Irapuá ao século XVIII, antes da expulsão do Brasil, e atribui uma população de 360 índios à missão do Pambu nesse período.

Outro problema são as datas de sua fundação e extinção.[13] Nos Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia lê-se: "Missões que existiram algum tempo: Palmar, fundada em 1695; Geremoabo – 1702; Pambu – 1702; Aracapá – 1702; [...]". (BARROS, 1919, p. 16) Entretanto, numa carta escrita pelo Príncipe Conde de Val de Reis para o Governador Geral em resposta às queixas que lhe dirigiu o missionário Anastácio de Audierne sobre os abusos cometidos por Francisco Dias d'Ávila contra sua missão, percebe-se que a aldeia de Pambu já existia em 1681, ano da carta: "Por carta de Frei Anastácio de Audierne, Religioso Capuchinho, francês, Missionário Apostólico, que assiste na aldeia de Pambú nas Missões desse Estado, escrita ao seu Vigário Provincial, me foi presente o grande dano que faz aquela Missão Francisco Dias de Ávila [...]". (NANTES, 1979, p. 111)

É praticamente certo que este Capuchinho francês foi o fundador da aldeia da Imaculada Conceição do Pambu, fato constatado por Nantes (1979, p. 50) e por Barros (1919): "Frei Anastácio d'Audierne fundou a aldeia de Aramurú, a missão de Urucapaca e a de Pambú". (BARROS, 1919, p. 16) Quanto à localização, a possibilidade de o aldeamento do Pambu ter mudado de lugar é viável,[14] já que ocorria com certa regularidade o remanejamento das missões do sertão do São Francisco

13 Em um livro de despesas da Tesouraria de Pernambuco, datado de março de 1760, consta que os aldeamentos de Missão Nova do São Francisco do Brejo, N. Sra. do O, N. Sra. do Belém, Beato Serafim e de N. Sra. da Conceição (coordenados por Franciscanos e Barbadinhos) foram reduzidos "pelo Sargto mor Jeronymo Mendes da Paz a Ilha da Assumpção, chamada antigame. Varge" (Códice 258, p. I-12, 3, 35. Biblioteca Nacional/Divisão de Manuscritos). O documento localiza o aldeamento de N. Sra. da Conceição na ilha do Pambu e sugere que esta não era a atual ilha da Assunção. Hohenthal Junior (1956a, p. 50) relata que até o ano de 1746 havia missionário Capuchinho italiano no aldeamento de Pambu.

14 Em mapa da região do submédio São Francisco, datado do século XVII, Pambu aparece na margem direita do rio, porção pernambucana (ARC. 17, 5, 35. Biblioteca Nacional/Divisão de Cartografia). Curioso é a falta de registro de missão no local, já que as outras aldeias da região estão assinaladas no referido mapa.

entre Freguesias locais. Resta considerar os motivos administrativos e políticos que teriam levado o aldeamento do Pambu a ser transferido da Diocese de Olinda para a de Salvador. Em suma, o problema inicial – que só deve ser sanado com o aprofundamento das pesquisas em arquivos públicos e cartórios – é localizar com certa precisão no tempo e no espaço a aldeia da Imaculada Conceição do Pambu.

OS TUMBALALA DE PAMBU

Processos sociais de revisão do passado indígena por grupos locais e recontextualização de relações com a herança histórica têm sido recorrentes em todo o Nordeste. Tratam-se de fenômenos onde a mobilização desses grupos se faz em torno de elementos considerados principais peças de seus "estoques culturais", notadamente práticas e interpretações xamânicas relativas ao toré, e suportes de identidades singulares e complexas. Muito já se escreveu a respeito das finalidades pragmáticas motivadoras de tais sociogêneses que, via de regra, estiveram em algum momento de cada processo particular direcionadas às questões territoriais. Um dos pontos principais a ser investigado tornou-se, assim, a dinâmica dessas comunidades dentro da temática geral do que se habituou chamar de "invenção das tradições", focando com especial atenção as mudanças aí vigentes nas representações sobre a mistura. Nessa matéria, primordial é compreender como comunidades que se querem tradicionais – e que outrora se autopercebiam como "caboclas" – apropriam-se da história, atribuem novos sentidos a ela e multiplicam-se enquanto identidades heterogêneas.

E pensar em "tradição inventada", próximo aos termos propostos por Hobsbawm e Ranger (1994, p. 5), é situar o passado na agenda das intervenções da ação social. A tradição inventada é socialmente confeccionada a partir de intervenções sobre o passado que, em face às situações vividas no presente, é revisto; ou ainda, é o próprio passado o objeto de invenção, sendo reestabelecido mediante práticas ritualizadas e simbólicas repetitivas e resistentes às mudanças. (HOBSBAWM; RANGER, 1994, p. 9)

O movimento de invenção das tradições segue uma demanda ocasionada por mudanças sociais, atendendo às necessidades adaptativas e à conformação a funções novas decorrentes de tais mudanças. A tradição diferiria das "redes de convenção" que visam finalidades pragmáticas, pois estas não desempenham funções simbólicas ou rituais relevantes e utilizam justificativas técnicas e não ideológicas. (HOBSBAWM; RANGER, 1994, p. 10) Além disso, dado o seu caráter prático, elas podem ser dissolvidas ou modificadas conforme as eventuais mudanças que ocorram nos objetivos visados. Desse modo, Hobsbawm e Ranger definem as tradições face às "redes de

convenção" afirmando que "as 'tradições' ocupam um lugar diametralmente oposto às convenções ou rotinas pragmáticas". (HOBSBAWM; RANGER, 1994, p. 11)

Fig. 1: Localização dos municípios de Curaçá e Abaré

Contudo, os processos de formalização de novos vínculos com o passado histórico ou imaginado que instituem práticas rituais e simbólicas e valores podem ser orientados por projetos coletivos que visem fins utilitários, sem abandonarem as justificativas ideológicas para tais ações sociais. É o que vem ocorrendo no âmbito das sociogêneses no Nordeste indígena que afiguram-se como movimentos sociais do tipo *ethnic renewal* (NAGEL, 1997) motivados, principalmente – e não exclusivamente – por temas funcionais. Assim é que questões fundiárias, geradores de acirrados conflitos, confinamentos e migrações em todo o sertão do Nordeste, mobilizam grupos sociais que passam a reivindicar direitos territoriais ancestrais com base em suas múltiplas filiações a populações indígenas que outrora ocuparam o território e vieram à luz da história através do confinamento nas missões.

Uma das especificidades da sociogênese tumbalalá em relação a de outros povos indígenas do Nordeste foi a ausência inicial de reclames por desintrusão do território que tradicionalmente ocupam. Ao invés de se organizarem – inclusive com base em critérios formais de etnicidade – a fim de ascenderem a recursos constitucionais que permitissem contornar situações de conflitos territoriais, as famílias tradicionalmente ocupantes de sítios adjacentes ao povoado de Pambu foram motivadas principalmente pelo desejo de equidade em relação aos Truká da ilha da Assunção, reconhecidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) desde 1979. Pois a história das trocas rituais e políticas entre famílias que hoje constituem os dois povos comprova a proximidade

Fig. 2: Terra Indígena Tumbalalá

cultural entre eles e justifica a mesma pretensão de ancestralidade filiada à matriz cariri que forneceu parcela significativa do contingente das missões indígenas no submédio São Francisco.[15]

Assim foi que os Tumbalalá construíram-se enquanto parte de uma tradição cabocla regional dessa lavra e solicitaram o reconhecimento por parte da FUNAI com o objetivo precípuo de efetivarem um direito que consideravam legítimo e desta forma terem acesso às melhorias de vida que a tutela oficial supostamente promoveria. Contaram para isso com a mediação privilegiada dos Truká que seriam, simultaneamente, referencial para as ações coordenadas visando o diálogo com o órgão indigenista e alvo de acusações e ressentimentos devido a certos episódios da história comum aos dois povos que adiariam em mais de duas décadas o início da busca pelos direitos históricos das famílias de Pambu.[16]

Os índios Tumbalalá foram reconhecidos pela FUNAI no final de 2001. Em junho de 2009 publicou-se no DOU n. 103 a aprovação e o resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tumbalalá, uma área de 44.978 ha situada entre os municípios de Abaré e Curaçá e enleada pela presença de assentamentos da Companhia Hidrelétrica do Vale do São Francisco (CHESF).[17] A população hoje é de pouco menos de 1.200 pessoas vivendo principalmente de proventos de aposentadorias, da pesca, da agricultura e do pastoreio de subsistência. Um *survey* efetuado em 1998 com 66 unidades domésticas mostrou que 42,4% das famílias pesquisadas possuíam renda acima de 1 salário mínimo; 33,3% recebiam menos de um e 24,2% sobreviviam com 1 salário.

O arranjo organizacional adotado segue o modelo de representatividade vigente na maioria dos povos indígenas do Nordeste: um cacique, um pajé e lideranças locais

---

[15] Entendo por trocas ou permutas rituais o conjunto das relações intra e intercomunitárias, e entre índios e não índios, produzidas no campo do xamanismo. Envolvem tanto as práticas complementares de cura e de agressão (feitiçaria), quanto os desempenhos rituais de manutenção que, aparentemente não dirigidos por demandas patológicas, visam o equilíbrio ou desequilíbrio de corpos sociais (notadamente grupos ou suas frações).

[16] Por "famílias de Pambu" refiro-me às famílias que tradicionalmente ocupam sítios adjacentes ao povoado de Pambu (como os Fatum, Pandé, "Carro", Barbalho, Maurício etc.) e que guardam memória de uma herança cultural indígena local ou regional. Devem ser diferenciadas das famílias que habitam tradicionalmente o mesmo povoado e que, na maioria, descendem de colonos instalados no sertão pela Casa da Torre.

[17] Com isso faltam ainda três etapas do processo de regularização fundiária: publicação, pelo Ministério da Justiça, de Portaria declaratória dos limites da Terra Indígena (TI) homologação desses limites pela Presidência da República e registro da TI em cartório imobiliário e na Secretaria do Patrimônio da União.

que atuam como conselheiros e exercem influência sobre um conjunto de famílias. Até algum tempo atrás, durante o processo de reconhecimento do grupo pela FUNAI, a competência de mobilização estava condensada e polarizada em lideranças de dois núcleos populacionais: São Miguel e Missão Velha. Tais competências tinham como suporte os trabalhos rituais de toré desempenhados em ambos os centros, justificando sua caracterização como núcleos político-rituais e não facções, posto que era a história dos desempenhos rituais em cada núcleo que efetivamente determinava tanto os discursos sobre a história tumbalalá por eles enunciados, quanto sua reverberação. Enquanto no núcleo São Miguel a história da aldeia tumbalalá estava assentada nas antigas relações interindígenas de trocas rituais (que trouxeram a reboque outros tipos de permutas) mantidas com os Truká, Tuxá, Atikum e demais povos do submédio Rio São Francisco, valendo para as lideranças deste núcleo uma posição mais prestigiosa no diálogo com interlocutores do presente (FUNAI, Ministério Público, ONG´s indigenistas etc.); no núcleo Missão Velha, com permutas rituais recentemente estabelecidas com os Truká, a história da aldeia tumbalalá baseava-se na autoctonia e endogamia das famílias que o constituem e na negação da antiguidade de uma atividade ritual, efetivamente voltada aos Encantado tumbalalá, no terreiro de toré instalado no sítio São Miguel. Sem histórico de participação nas redes regionais de relações interindígenas de trocas, o núcleo Missão Velha conservou um discurso sobre a história da aldeia tumbalalá que se manteve aquém do alcance e atração obtidos pelo discurso do núcleo São Miguel, agregando menos legitimidade externa a suas lideranças. (ANDRADE, 2008)

O direito possessório transcorre tradicionalmente por meio da transmissão da propriedade de pequenos lotes familiares, arrendamento e compra entre eles. Há ainda situações em que os Truká concederam informalmente o acesso à terra em algumas pequenas ilhas do Rio São Francisco que já eram utilizadas por famílias tumbalalá antes de sua incorporação ao território Truká, em 2001. A região do sertão de Pambu foi palco de um intenso fluxo de famílias e indivíduos que em épocas recentes, ou mais remotas, se fixaram por lá, o que, de resto, confirma a prática habitual no sertão de migrações constantes motivadas pelos imperativos sazonais e engrossadas por expropriações fundiárias de pequenos agricultores por latifundiários influentes. O *survey* realizado em 1998 evidenciou a presença de uma rede extensa de parentesco entre os núcleos domésticos e da qual fazem parte também os índios Truká; em tempos anteriores, mais que hoje, houve uma intensa mobilidade de famílias de Pambu para a ilha da Assunção e vice-versa.

Foto 1: Povoado de Pambu (Ugo Maia, 1999)

E é no âmbito de uma história de trocas simbólicas com os Truká e outros povos do sertão do submédio São Francisco que se faz a história dos Tumbalalá. A presença de redes de trocas interindígenas representa a condição precípua para as sociogêneses no submédio São Francisco, em particular, e no Nordeste em geral. Tais redes de relações históricas suportam permutas de múltiplas qualidades (rituais, matrimoniais, comerciais etc.) e são o lugar onde, simultaneamente, categorias cosmológicas perpetuam-se e coletivos são atualizados. É nelas onde se devem buscar os indícios de permanência, durabilidade e contiguidade associadas a uma história regional de longa duração assentada nas trocas entre coletivos humanos e entre esses e a sobrenatureza, aqui representada genericamente pelos Encantados.[18] Contudo, tal contiguidade só será encontrada no plano formal das relações (as trocas) e não no domínio do que é, através delas, produzido (as culturas e seus "conteúdos"). (ANDRADE, 2008)

O *background* histórico traçou experiências comuns aos povos indígenas do Nordeste que possibilitaram a inscrição dos processos particulares de identidade no plano político regional das sociogêneses, pois "inicialmente projetos individualizados, a nível de cada identidade específica, vão se alargando como se fora em atendimento a certas exigências históricas que só tornam possível alcançar a unidade na diversida-

[18] Os Encantados são os "espíritos auxiliares" dos mestres de toré e caracterizam-se fundamentalmente pelo fato de serem pessoas invisíveis que habitam o Rio São Francisco ou a caatinga distante. Além disso, mantêm relações cotidianas com os humanos que vão muito além do contexto ritual do toré. Utilizo a anotação Encantado como forma de marcar a qualidade de pessoa e a referência ao conjunto desses entes (para uma justificativa mais detalhada para esta anotação, vide Andrade, 2008, p. 29).

de". (CARVALHO, 1988, p. 14) O xamanismo representado pelo toré vem sendo o elemento guia tanto na produção e manutenção das alianças, quanto na condução de rupturas e tensões inter e intracomunitárias, posto que, desde os anos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o toré é o "imperativo de indianidade" e caminho privilegiado através do qual transcorrem a comunicação interindígena e com a agência indigenista oficial. Além disso, o toré produz internamente formas de organização e legitimação de papéis políticos, pois "a linguagem ritual, melhor que outras, se presta à organização política desses grupos, reunindo ambas as características, organizativa e de demarcação simbólica de fronteiras étnicas, tanto para fora como para dentro". (NASCIMENTO, 1994, p. 37)

DAS TROCAS RITUAIS

A jurema enfulora
A jurema enfulorou
A jurema tem dois ´gaios´
Que é pros índios trabalhar

Assim os Tumbalalá cantam em uma de suas linhas de toré.[19] Os versos aludem a um dos binarismos mais presentes nas cosmologias dos povos indígenas do Nordeste, "troncos velhos" e "ramas/galhos", e ao lugar do xamanismo para estes grupos. Os predicados tronco e ramas decorrem, sobretudo, do campo ritual e marcam a posição dos grupos ou de famílias face ao legado tradicional. O tronco representa (o desejo de) contiguidade com um tempo pretérito acessado pela prática ritual; é o emblema da pureza. As ramas ou os galhos são percebidos sob o acento da mistura intensa e do esquecimento dos trabalhos rituais.

A relação entre ambos é assimétrica em termos de capital simbólico, mas marcada por ações de solidariedade e de trocas que fundamentam a visão de unidade que substancializa o universo indígena no Nordeste. Há mesmo uma complementaridade implícita entre "tronco" e "ramas" capaz de superar o esquecimento ritual e produzir formas novas de desvelamento da herança tradicional; os termos declaram uma analogia com elementos da natureza que expressam uma

[19] As linhas são legados que, comumente, os Encantados fornecem a algumas pessoas durante os sonhos e é frequente que elas acordem cantando os novos versos. Frequentemente os depositários dessas revelações são aqueles que participam mais ativamente nos trabalhos rituais e nos esforços de mobilização pró-comunidade, credenciando-se à recepção.

> certa concepção do tempo e das relações (de continuidade e descontinuidade) entre as gerações, atualizando certos princípios classificatórios [...] Nessas metáforas de matriz biológica, vemos a expressão de uma certa concepção do tempo e da organização social que articula a tensão permanente entre *philia* (continuidade, junção, aproximação) e *neikos* (ruptura discórdia, separação, distância)". (BARRETTO FILHO, 1999, p. 120)

Os Tumbalalá concebem sua história irremediavelmente ligada a dos Truká e há uma sutil disputa, subjacente ao auxílio mútuo que marca a relação entre ambos os povos por posições. Eles são "ramas" de um "tronco" histórico comum; os dois "galhos" da jurema aludidos na linha de toré. Comunidades que - a despeito de um parentesco simbólico e real - projetam uma contra a outra os (re)sentimentos reservados aos afins. Pois são índios da "mesma quadra", da mesma "descendência". As relações complementares entre famílias que hoje integram esses dois povos são antigas e provavelmente tratam-se de transformações de relações instituídas no tempo em que as missões se estendiam por todo o vale do médio ao baixo São Francisco e reuniam índios de localidades diferentes. De todo modo, foi o xamanismo representado pelo toré o veículo das trocas que fecundariam uma identidade tumbalalá mediante a revelação do nome da aldeia pelo Encantado Manuel Ramos ao ex- cacique Truká Acilon Ciriaco da Luz (1ª versão); ou ao mestre de toré e pajé Tumbalalá Luís Fatum (2ª versão).

> Aprígio Fatum: Nós trabalhávamos [referindo-se à atividade ritual] aqui. E quando meu pai morreu, minha mãe, Paulo ['Carro', mestre de toré], Oronso [idem] morreram, ficamos apenas nós. Aí ficamos trabalhando: eu, meu irmão [Luís Fatum], minha cunhada [Santa Barbalho] e minha mulher. [Aí vieram] e aquele pessoal que vinha, então nós juntávamos. Trabalhávamos e aí depois foi quando foi juntando o pessoal....
>
> - Foi antes do cruzeiro ? [o cruzeiro de toré do São Miguel, marco do trabalho ritual tumbalalá]
>
> Depois do cruzeiro. Quando esse pessoal morreu, pessoal nosso, nós já tínhamos o cruzeiro, já existia o cruzeiro. Esse cruzeiro é velho... tem a base de cinquenta e pouco anos.
>
> - Nessa época o senhor também participava dos trabalhos na Assunção?

Aprígio Fatum: É, trabalhava. Trabalhava lá... que então nós estávamos aqui sem saber, aqui nós não sabíamos o que era o toré. Aí foi quando apareceu esse cacique [Acilon Ciriaco da Luz, ex-cacique Truká], a quem os Encantados vieram dar a descendência dos antigos. Ele não queria, ele não queria trabalhar. Aí o Encantado o obrigou a trabalhar [...] Nós trabalhávamos lá e cá: sábado lá [ilha da Assunção] e quarta aqui [São Miguel, sítio de propriedade da família Fatum]. O senhor sabe que esse pessoal, esse pessoal que trabalha com os antigos, conhece todas as aldeias, não sabe? Eles sabem de todas as aldeias. Disse: 'Olha, seu João [pai do narrador], aqui é uma aldeia. Essa aldeia aqui é a aldeia do Pambu'.

- O Encantado quem deu a informação?

Aprígio Fatum: o Encantado, que assim falou : 'Aqui é a aldeia do Pambu. O cacique daqui chamava Manuel Ramos'. Quem sabe de quando [era esse] Manuel Ramos, não é? [...] Ficamos trabalhando lá e cá, trabalhando lá e cá e lá vai... Aí: 'Quer saber? Nós vamos sentar nosso cruzeiro. Nós temos nossa aldeia'.

- Desde então o senhor não sabia que aqui era aldeia?

Aprígio Fatum: Naquele tempo nós não sabíamos, não. Nós estamos por causa dele [referindo-se ao cacique Acilon Ciriaco].

Cícero Marinheiro: O Manuel Ramos, o Encantado tumbalalá Manuel Ramos – assim como seu Aprígio e seu Luís já contaram e eu vi Mãe Odila [viúva de Paulo 'Carro'] contar – ele veio declarar que aqui era aldeia ao senhor Luís Fatum.

Aprígio Fatum: Foi.

Cícero Marinheiro: Aí, Luís Fatum contou o caso a Acilon e ele disse: 'Lá é aldeia, lá é aldeia mesmo. Lá é aldeia, vocês têm sua aldeia. Bote, assente o seu cruzeiro que é para vocês trabalharem na aldeia de vocês'.

Aprígio Fatum: Aí, assentamos mesmo.

Cícero Marinheiro: O Encantado veio dar a aldeia a Luís, ao irmão dele.

> Aprígio Fatum: Aí, nós trabalhamos mesmo. Trabalhamos e estamos trabalhando.
>
> - O pai do senhor fazia os trabalhos na Assunção?
>
> Aprígio Fatum: Lá e cá, lá e cá.
>
> Cícero Marinheiro: Como amigo, não é? Eles aqui ajudavam eles lá e os de lá ajudavam os daqui, no trabalho. Porque nesse tempo eram poucas pessoas, poucas famílias lá e poucas aqui para trabalhar. O pessoal [os não-índios] era contra, fazia muita oposição.[20]

Na narrativa do protagonista do evento da revelação do nome da aldeia tumbalalá, entende-se que ele recorreu ao cacique Acilon Ciriaco para confirmar e decifrar a mensagem que havia recebido diretamente do Encantado Manuel Ramos:

> Foi assim que eu, falando com seu Acilon, ele disse: 'É o Mestre Manuel Ramos, da aldeia tumbalalá. Quem tem a declaração de uma aldeia é dono de uma aldeia. Se tiver a declaração de duas, é dono das duas aldeias [...] Você pode sentar o cruzeiro'. Que, justamente, está com cinquenta e tantos anos que nós trabalhamos lá [no São Miguel].[21]

Em contrapartida, antes da confirmação da mensagem do Encantado pelo cacique Acilon Ciriaco, os Tumbalalá já haviam auxiliado no fortalecimento do toré dos índios da Assunção, segundo ilustra a narrativa seguinte:

> Ele [o cacique Acilon Ciriaco] chegou aqui em casa e disse: – 'Seu João, eu vim aqui porque eu quero juntar um pessoal para nós continuarmos lá (na ilha da Assunção) numa aldeia, nós trabalharmos lá numa aldeia. Porque meu pessoal não é muito chegado. E aqui, eu [conhecendo] que vocês são chegados, eu vim para nós batalharmos nesse trabalho'. Papai disse: – 'É, nós continuamos o trabalho'.[22]

---

[20] Aprígio Fatum e Cícero Marinheiro, atual cacique tumbalalá, setembro de 1998.

[21] Luís Fatum, setembro de 1998.

[22] Aprígio Fatum, setembro de 1998.

O episódio narrado por Luís Fatum foi corroborado certa vez pelo próprio Encantado Manuel Ramos durante transe de sua esposa e mestra de toré, Santa Barbalho, em sessão ritual no São Miguel.[23] Além de recordar o evento da revelação do nome da aldeia – marco que permitiu que as famílias caboclas de sítios adjacentes ao povoado de Pambu fossem reclassificadas como uma comunidade de identidade indígena específica – o Encantado, como de costume nessas ocasiões, estimulou para que houvesse unidade em torno dos trabalhos de toré, numa clara alusão ao papel do ritual como ordenador de esforços pró-comunidade.

> A aldeia de Pambu é antiga. Porque é mais velha que todos vocês. Agora, não tinha quem mexesse com ela. Quer dizer que o caboclo [referindo-se a Luís Fatum] sonhou, vendo, que ele me viu e eu disse meu nome a ele. Mas, ele não soube dizer 'Manuel Ramos'. Ele foi e procurou o mestre Acilon, que era muito sabido. Não havia um mais sabido que ele. Era um mestre [...] A aldeia Tumbalalá tem que ser direita; os índios, no dia do trabalho, todos têm que encostar e não trabalhar ligeiro, trabalhar devagar, não pode trabalhar ligeiro. Tem que dar força à aldeia. Na aldeia é obrigado a trabalhar. Vocês não sabem ainda o que é uma aldeia, vocês não sabem, e esta aqui é forte, esta aldeia é forte. Olhem, olhem e pisem no chão direito! (Informação verbal)[24].

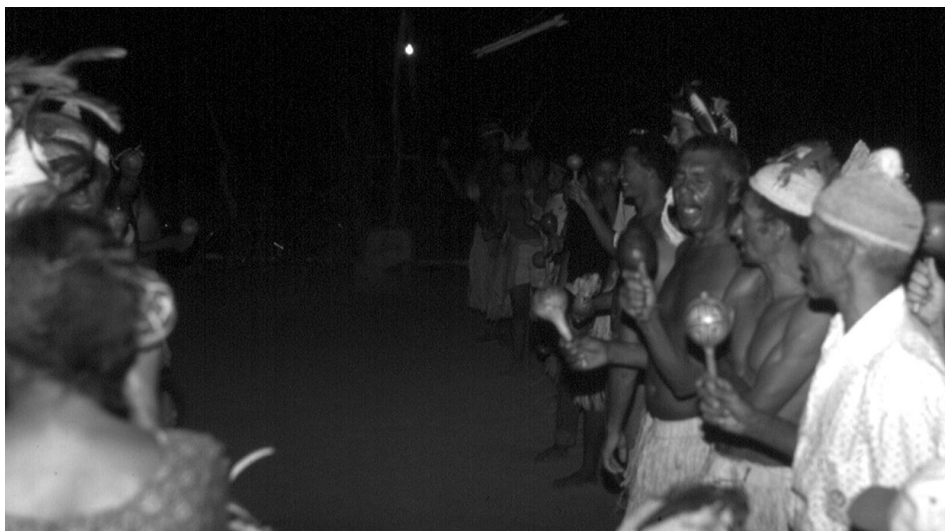
Algum tempo depois do primeiro encontro com Manuel Ramos, Luís Fatum voltaria a ser solicitado como mensageiro do Encantado, desta vez para receber os limites da aldeia cujo nome já havia sido a ele revelado. As versões acerca do episódio da revelação do nome da aldeia entre os próprios Tumbalalá eram creditadas ao papel que o enunciador desempenhava na mobilização pró-reconhecimento do grupo ou à sua clareza e visão política deste processo. A tendência entre os Tumbalalá em corroborar que a aldeia foi desvelada pelo Encantado a um deles (Luís Fatum), e não ao ex-cacique truká (Acilon Ciriaco da Luz), era postura corrente entre aqueles que percebiam o potencial do evento na classificação das relações intra e intercomunitárias. Os Truká, por sua vez, comumente creditavam ao seu ex-cacique a mediação entre o

[23] As mestras de toré, como Santa Barbalho, são aquelas através das quais os Encantados mais prestigiados se manifestam, possuindo, assim, função de destaque no xamanismo. Devido a isso, seu status é similar ao do pajé (mestre com alta graduação), competindo a ambos sonhos em que viajam entre mundos diversos habitados por espíritos auxiliares. Entre os Tumbalalá, aos homens é igualmente permitido receber Encantado, contudo de menor importância.

[24] Encantado Manuel Ramos, toré no São Miguel, fevereiro de 1999.

Encantado e os caboclos de Pambu, asseverando sua participação decisiva no episódio de geração do grupo alterno.

A querela em torno da declaração do Encantado não é uma simples disputa pelo direito de ser o depositário de um segredo; mais que um nome, a revelação trouxe a condição precípua para uma identidade tumbalalá que viria a ser formulada apenas décadas depois. Pois o nome revelado da aldeia sacramentou e sintetizou a diferença constitutiva das famílias da vizinhança de Pambu envolvidas nas trocas rituais e políticas com os Truká da ilha da Assunção. Diferença esta que, enunciada como discurso e transformada em fator de reclassificação de relações, fecundaria uma identidade capaz de, simultaneamente, transpor e assentir a difusa referência a uma história e universo cultural ameríndio regionais caracterizados por ciclos recorrentes de misturas e desmisturas.

Foto 2: Toré no São Miguel (Ugo Maia, 1999)

Para os Tumbalalá, afirmar que foi um dos seus quem recebeu o anúncio do Encantado é assegurar uma simetria em relação aos Truká e não lhes dever prestação por um dom que não se pode retibuir, além de poderem ser protagonistas efetivos de sua própria história. Por seu turno, ao asseverarem que foi Acilon Ciriaco quem "deu"[25] a

[25] Lourdes de Acilon, truká e mestra de toré da ilha da Assunção, confirmou em entrevista realizada em fevereiro de 1999 que foi o Encantado João Eduardo (da ilha da Assunção) quem revelou a Acilon Ciriaco (seu pai) os nomes das aldeias da Assunção e de Pambu. O feito teria sido alcançado por Acilon após um mês de intensos trabalhos rituais e lhe custou a saúde mental. Ainda consoante a interlocutora, Luís Fatum soube pelo cacique truká a revelação do nome da aldeia e não diretamente do Encantado.

aldeia tumbalalá, os Truká pleiteiam, nas entrelinhas, uma posição favorável dentro do complexo jogo de aproximação e distanciamento que cerca os dois povos, refazendo o prestigioso papel que os Tuxá tiveram na ascensão da identidade dos caboclos da ilha da Assunção.

Foto 3: Toré na Missão Velha (Ugo Maia, 2000)

Com efeito, este jogo tem visibilidade apenas para algumas pessoas (em ambos os lados) que percebem o valor estratégico da revelação do nome de uma aldeia por um Encantado na relação entre os elementos do binômio "tronco velho/rama". O que, *a priori*, define um grupo como "tronco velho" é o seu refinamento ritual e conhecimento apurado da comunicação com os Encantados, ao passo que a uma "ramagem" ou "galho" cabe a posição de principiante nos segredos do toré.

Sendo os patrocinadores do principal evento da história dos Tumbalalá, como quer uma das versões sobre a revelação do Encantado Manuel Ramos, os Truká revigorariam sua posição de tronco velho em relação à ramagem de Pambu, justificando uma lógica da primazia do todo sobre as partes que sentencia ser imperativo que o tronco esteja firmemente de pé para que os galhos possam se sustentar e crescer. Em termos práticos, no discurso que circulava entre os Truká no início da atual década, os Tumbalalá só poderiam ser oficialmente reconhecidos depois que a aldeia da Assunção completasse seu longo estágio de "erguimento" que consistia na integralização do território Truká com a regulamentação da posse de algumas ilhas

fluviais, outrora partes do termo da Vila da Ilha da Assunção.[26] Por sua vez, em Pambu se acreditava que a aldeia Tumbalalá teria plenas condições de ser "levantada" antes da aldeia Truká, mas o descuido, sobretudo por parte da família Fatum, com um trabalho ritual voltado para a aldeia e os Encantados tumbalalá (argumento do núcleo Missão Velha) e a falta de uma liderança política efetiva no passado, somada aos estratagemas dos Truká (argumento do núcleo São Miguel) fizeram da aldeia Tumbalalá um sonho adiado.

Alguns Tumbalalá, entretanto, aceitavam e confirmavam que a aldeia de Pambu é desdobro da Assunção, baseados, sobretudo, na antiguidade do toré da ilha e na figura mítica do cacique Acilon Ciriaco.

> Maria Valeriana: Aqui é ramagem.
>
> Cícero Marinheiro: É, só o que eu não entendo...
>
> Maria Valeriana: Aqui é a ramagem.
>
> Cícero Marinheiro: Eu não entendo o que significa é ramagem.
>
> Maria Valeriana: Eu lhe digo. Não tem esse pereira? Olha esse pereira aí. Ele não tem o tronco? A ramagem dele é o galho. Repare o que a linha diz:
>
> 'É Tumbalalá
>
> E é Tuxa, é Tuxá,
>
> Que é ramagem de ´Sunção´,
>
> Que é do tronco do Juremá'.

[26] Este era um dos principais motivos das ambiguidades nas relações com os Truká, reativado à época da revisão de sua TI que estava por anexar ilhas do Rio São Francisco tradicionalmente utilizadas por famílias auto-identificadas como tumbalalá. Além deste mal-estar, havia algo de ressentimento na fala dos Tumbalalá mais velhos quando recordavam as assimétricas trocas com os índios vizinhos, posto que esses conseguiram ser reconhecidos pela FUNAI, no final dos anos setenta, com a ajuda ativa dos caboclos de Pambu e apelando para o conto do binarismo "tronco velho / rama". Pesava também sobre os Truká a acusação de não retribuírem à altura o apoio que receberam dos Tumbalalá e de terem formulado estratégias para impedirem um movimento próprio de identidade entre as famílias de Pambu, ocultando informações reveladas pelos Encantados sobre a aldeia tumbalalá a fim de continuarem desfrutando dos préstimos de seus vizinhos durante o processo de "levantamento" da aldeia da Assunção.

> Aqui não tem jeito, porque tem de ser.
>
> [Cantando a mesma linha de toré]
>
> 'Eu venho de muito longe,
>
> Da aldeia de Paraná,
>
> Eu venho trabalhar na bíblia,
>
> De nossa Senhora e o mestre Truká.
>
> É Tumbalalá,
>
> E é Tuxa, é Tuxá,
>
> Que é ramagem de ´Sunção´
>
> Que é do tronco do Juremá'.
>
> A Assunção não é o tronco? Aqui já é o galho, viu? A ramagem é essa. E é dito por todo mundo, todo mundo. O nosso maluco [Acilon Ciriaco, que teria ficado louco e paralítico por causa do assédio dos Encantados], conhecia. Aqui ainda não vi nada não! Aqui ainda não vi caboclo aleijado, aqui ainda não vi caboclo maluco. Tudo isso aconteceu lá na Assunção! Aqui ainda não vi nada. Aqui ainda não se trabalhou de modo a começar o trabalho na boca da noite e uma hora dessa ainda cantar enaihê enaihê, naiê, naiê [...] Não se viu nada disso. Porque não aguentam trabalhar. Nós lá [na ilha da Assunção], quando seu fulano dizia 'eu vou viajar, vocês têm o maracá', era pra dar força, porque ele ia viajar e viajava. Aqui não está tendo nada disso. E é por isso que eu digo, não sei dizer nada, mas digo. O que eu sei eu digo.[27]

As interpretações pessoais sobre o que representava para a aldeia tumbalalá ser rama da aldeia truká dependia da inserção e pretenções de cada indivíduo na recente história do grupo. E como os Tumbalalá formam uma comunidade heterogênea em termos de mobilização e agência, não era difícil identificar posições divergentes sobre o tema. Pois as biografias não só as inspiravam como determinavam as ações frente aos eventos em conformidade com sua posição nos fatos:

---

[27] Maria Valeriana de Jesus e Cícero Marinheiro, setembro de 1998.

> [...] a história objectivada, instituída, só se transforma em ação histórica, isto é, em história 'actuada' e 'actuante', se for assumida por agentes cuja história a isso os predispõe e que, pelos seus investimentos anteriores, são dados a interessar-se pelo seu funcionamento e dotados das aptidões necessárias para pôr a funcionar. (BOURDIEU, 1998, p. 83)

Assim, a história não deve ser entendida positivamente, como a soma de fatos passados, mas a partir das interpretações que os indivíduos fazem desses fatos com base em suas próprias biografias e propósitos, conduzindo, interativamente, os processos de mudança social das condições objetivas da coletividade. (HILL, 1988, p. 16) Pois somente percebendo a história dessa maneira compreende-se as componentes vigentes nas múltiplas interpretações para os mesmos temas, ora ensejadas por diferenças de geração, ora lastreadas nas variedades de projetos.

> O pessoal não tem um negócio de dizer que Pambu é ramagem da Assunção? Mas, Pambu não era ramagem da Assunção. Porque ilha da Assunção era ilha de Pambu. Está no livro ['Relação Sucinta e Sincera...', de Martin de Nantes]: ilha de Pambu. Eu acho que isso aí deve ter sido um pouco pra poder separar e ser mais fácil de manter os índios. Porque na história antiga, na história antiga é ilha de Pambu.[28]

COSMOLOGIA E REDES DE RELAÇÕES

Depois de um longo tempo partilhando com os Truká os torés na ilha da Assunção e no São Miguel – sem, contudo, ascenderem a uma identidade particular – as famílias do entorno do povoado de Pambu obtiveram do Encantado a concessão para "levantarem" um cruzeiro de toré, posto possuírem uma aldeia desvelada após dormitar esmaecida na memória social.[29] Toda história Tumbalalá gira, portanto, em torno dos desempenhos rituais: revelação do nome da aldeia e do grupo social pelo Encantado; transformação das diferenças constitutivas (como o referencial de localidade) em discurso de identidade; redefinição de papéis políticos; gradiente de agência, etc. O evento da instalação de um cruzeiro e campo de toré no sítio São

[28] Cícero Marinheiro, fevereiro de 2000.

[29] Embora falte tal registro na memória coletiva Tumbalalá, a ocupação indígena local pode ser facilmente corroborada com material arqueológico (cerâmica mortuária, ossadas, artefatos líticos, petróglifos etc.), como, de resto, pode ser achado em toda a extensão do vale do Rio São Francisco.

Miguel instituiu formalmente um ritual próprio dos caboclos de Pambu e plantou as condições para a construção subsequente de uma identidade lastreada na enunciação da herança do antigo aldeamento local. Não obstante o cruzeiro do São Miguel representar autonomia ritual em relação aos Truká, foi principalmente através das relações com eles, liderados na época por Acilon Ciriaco, que os caboclos de Pambu consolidaram permutas rituais com demais povos do submédio São Francisco, sobretudo os Tuxá e os Atikum.

Com isso, o ex-cacique Acilon Ciriaco foi definitivamente transformado em protagonista da história tumbalalá, além de ter sido o iniciador da longa batalha dos caboclos da Assunção pelo reconhecimento do Estado enquanto índios Truká. Personagem mítico, enfrentou um violento processo de xamanização: adoeceu gravemente, resistiu às impetuosas investidas dos Encantados e, como consequência, ficou paralisado de uma das pernas, levando no próprio corpo o índice de sua excepcionalidade como mediador de relações profícuas com a sobrenatureza. Pois suas investidas no Encante (nome pelo qual os oficiantes de toré referem-se ao "reino" dos Encantados) renderam o desvelamento do nome da aldeia Truká e, segundo a versão já contemplada, Tumbalalá, além de uma série de orientações sobre como proceder a fim de conduzir seu povo ao reconhecimento oficial e à recuperação do território.

As viagens que Acilon faria com tais finalidades eram, portanto, uma extensão das viagens ao Encante, onde tudo começou, demonstrando a força do xamanismo enquanto modelo que permite que a história seja não apenas interpretada, mas produzida através de mobilizações geradas e aprumadas na comunicação com os Encantados. Deste modo, tanto as viagens xamânicas quanto para o Rio de Janeiro ou Recife (respectivamente, sede e escritório regional do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) visavam interlocuções políticas capazes de produzirem a sociedade da maneira desejada: em equilíbrio com forças sociais exteriores, fossem elas de ordem cosmológica (os Encantados) ou humana (os poderosos grileiros da Assunção que atormentavam a vida dos caboclos da ilha).

Com esta finalidade, em meados da última década de 40, Acilon Ciriaco desloca-se até a aldeia de Rodelas a fim de obter do cacique Tuxá, João Gomes, orientações sobre os caminhos que o conduziriam até o SPI, única esperança contra as violências que os caboclos da Assunção sofriam dos grileiros da ilha. O processo de expropriação territorial na ilha da Assunção teve início ainda na primeira década do século XIX quando as terras da aldeia foram declaradas patrimônio de Nossa Senhora da Conceição, padroeira local, segundo se constata no documento seguinte:

> Ex.^mo^ Señor ocorrem circunstancias a cerca da aldeia da Assumpção, q' revela pondera-las, a fim de q' V. Ex.^a^ dê as providencias,

> que julgar acertadas. Esta aldeia não tem, de longos annos, patrimônio Foi constituída em 1700 e tantos com 200 cazais, e antes de inteirar um século achou-se completam[te] desbaratada; p[r] q[to] afroxada e disciplina, forão-se despersando os Indios, unz subirão outros descerão outros sahirão p.[a] Caririz [etc.]; de modo que um corregedor em 1813 encontrando a Ilha da Assunção vaga, com uma meia dúzia de Indios apenas, e estes sem fazerem m[s] aldeia, e sim misturados na massa da população, p[r] um provimento considerou toda a Ilha, como pattrimonio da Sen[ra] da Conceição, embora ficassem rezidindo nella dita meia dúzia de Índios.[30]

Quase cem anos depois de ter sido transferida para o patrimônio da Santa, em 1912, as terras da ilha da Assunção foram vendidas pelo Bispo de Pesqueira, Dom Augusto, por Cr$ 40.000,00 a João Parente de Sá. Após a morte do novo proprietário, a ilha da Assunção esteve sob o controle de seu genro, Pereira Dum, que então instituiu aos moradores da ilha um severo regime de pagamento de tributos pelo uso da terra e criação de gado e de monopólio total sobre a produção de rapadura.[31]

Com o auxílio de uma mestra de toré tuxá, Acilon Ciriaco passou a desenvolver com afinco os trabalhos rituais na Assunção a fim de obter dos Encantado o nome oculto de sua aldeia e povo, requisito fundamental para o reconhecimento pelo SPI. (CARVALHO, 1994, p. 6) Intensificou-se a partir daí o auxílio dos Tuxá aos Truká, abrindo (ou reativando) um caminho de relações complementares entre Rodelas e ilha da Assunção. Tais relações facultariam a (re)introdução na ilha dos desempenhos rituais ligados ao toré e, novamente, percebe-se o xamanismo atuando de maneira a balizar relações com agentes exteriores (mais exatamente o SPI) mediadas tanto pelos Encantados, quanto pelos Tuxá de Rodelas. A importância desses índios no processo de diálogo dos caboclos da Assunção com o SPI decorreu do fato deles serem aceitos como peritos nos desempenhos rituais do toré, qualidade exigida pelo órgão indigenista que, acreditando fortemente que a cultura é constituída exclusivamente por conteúdos, procurava detectar expressões objetivas de um patrimônio cultural ameríndio dentre as populações remanescentes dos antigos aldeamentos do Rio São Francisco.

---

[30] Arquivo Público do Estado de Pernambuco (APEPE) / CD 04 – Diretoria dos Índios, fl. 183v. 18/07/1877.

[31] Relatório do Inspetor Tubal Fialho Viana sobre a visita feita à ilha da Assunção em outubro de 1947. Museu do Índio (FUNAI), Serviço de Proteção aos Índios – 4a Inspetoria Regional / Processo n. 4214/47 – SPI / 739/47 – IR-4, filme 148, fotogramas ns. 1898 e 1899.

Contudo, não só os Tuxá tiveram participação efetiva na luta dos Truká visando o reconhecimento pelo SPI e a presença de famílias de Pambu em determinados episódios dessa peleja contribuiu decisivamente para seu desfecho. Um deles, em especial, é bastante eloquente. Em março de 1947, Acilon Ciriaco e Antônio Cirilo dos Santos enviaram telegrama ao então Presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) Cândido Mariano Rondon, informando sobre a gravíssima realidade dos caboclos que residiam na ilha da Assunção. Rondon solicita ao Diretor do SPI (um departamento do CNPI) providências cabíveis e seis meses depois chega à ilha da Assunção o Inspetor Tubal Fialho Viana a fim de verificar *in situ* a situação denunciada por Acilon e Antônio Cirilo. A primeira providência de Tubal Viana teria sido identificar, mediante critérios de raça e cultura, índios na ilha que justificassem a intervenção tutelar do Estado face a perseguição e opressão que o próprio Inspetor constatou e relatou. Para tal mandou que Acilon Ciriaco lhe apresentasse um toré e indivíduos com fenótipos ameríndios convincentes, posto que os que encontrara até então eram insuficientes.

Procurando atender com urgência a solicitação do Inspetor, Acilon Ciriaco atravessa o rio e pede a João Vieira Fatum a presença de alguns caboclos a fim de participarem de um toré na ilha e os apresenta a Tubal Viana como índios da Assunção. Da margem baiana do rio, cerca de vinte pessoas atenderam ao pedido de Acilon Ciriaco para dançar o toré. Convencido de que havia encontrado índios na ilha em quantidade suficiente, Tubal Viana promete a Acilon comunicar a novidade a Rondon para que a construção de um posto na Assunção fosse providenciada, o que viria a ser feito mais de trinta anos depois. Uma narrativa testemunhal resume bem a versão Tumbalalá do evento:

> Eles foram, chegaram lá e disseram: 'Olhe, General [Rondon], lá não tem índio não. Na ilha da Assunção não tem índio. Lá tem um bocado de moleques'. Aí foi quando ele mandou o Tubal Viana vir para tirar uma prova de índio, não sabe? Justamente ele disse: 'Acilon, quero índio. Os brancos chegam lá no Rio dizendo que aqui não existe índio. E se você não me apresentar um índio, nem que seja pequeno do peito, a questão está acabada'. Aí Acilon se vexou, se vexou, quando demos fé, bateu aqui: 'Seu João, eu vim buscar vós micês, que lá, meu povo, meus índios lá não têm presença de índio. Eu vim buscar vós micês aqui'. Aí, papai disse: 'É. Vamos!'. Saímos em três canoas. Três canoinhas, que naquele tempo não existia canoa a motor, não existia nada [...]. Chegamos lá por volta das cinco horas da tarde. A mesa aqui, ele [Tubal Viana] deitado numa rede. Nós fizemos uma palhoçona lá que era quase do tamanho desta casa, toda cercada [...] Passamos, saldando ele, quando papai foi

> passando, ele se levantou da rede: 'Me caça um índio velho do cabelo especado que passou aí'.. 'Quem é? Quem é? Compadre João, Antônio Cirilo, quem é?". Aí disseram: 'É seu João de Silivina'. Caboclo velho, cismado, foi lá no meio do povo, lá na cozinha. 'Seu João, venha cá, o doutor está chamando, venha cá'. Aí ele viu papai, se levantou, foi pra mesa e disse: 'Como é que o senhor se chama?'. 'João Vieira Fatum'. –'Quantos filhos?'. 'Cinco filhos, doutor, apesar de que eu tenho uma filha que não está comigo, está com meus irmãos'. Ele falou assim: "E quer deserdar, quer deserdar sua filha? Ela esteja em São Paulo, esteja em Paraná, esteja onde estiver, o quinhão dela está aqui!'. Depois veio Comadre Odila [esposa de Paulo 'Carro'], essa Maria aqui de Luís [Maria 'Pandé', esposa de Luís Rosa] [...] Essa Odila Rodrigues chegou e disse: -'E eu, doutor?'. Aí ele disse: 'A senhora tem dois sangues: tem sangue de índio por parte de seu pai e sangue de branco por parte de sua mãe'. Justamente, que é desse povo aqui do Pambu.[32]

A presença de pessoas levadas do outro lado do rio por João Vieira Fatum no toré que Acilon Ciriaco preparou para Tubal Viana é confirmada na "Relação das pessoas que possuem característicos da raça indígena na Ilha da Assunção", elaborada pelo Inspetor como parte de seu relatório de viagem. Vinte e sete pessoas integram a tal relação, dentre elas o próprio João Vieira Fatum e algumas do contingente levado por ele para a Assunção.[33] Tempo depois, uma parte dessas famílias aceitaria o convite feito por lideranças da Assunção para lá se mudarem, participando ativamente das mobilizações subsequentes visando a recomposição territorial da ilha. As narrativas dos Tumbalalá do núcleo São Miguel sobre a visita do Inspetor Tubal Viana à ilha da Assunção são uníssonas em reforçarem as assimetrias existentes nas históricas relações com os Truká, posto que o inestimável auxílio prestado por João Vieira Fatum a Acilon Ciriaco não teria sido reconhecido pela nova geração Truká, somando-se às demais ajudas, igualmente por serem retribuídas, prestadas por famílias de Pambu ao longo das várias mobilizações pela recomposição do território da ilha da Assunção.

---

[32] Aprígio Fatum, março de 2001.

[33] As pessoas levadas por João Vieira Fatum são, além dele próprio, Alventina Maria de Santana (que depois casou-se com Berto Cirilo, irmão de Antônio Cirilo dos Santos), Maria Carmelita de Santana e uma outra cujo nome desconheço (Museu do Índio/Processo n. 4214/47 – SPI/739/47 – IR-4, filme 148, fotograma n. 1903).

Os Tuxá de Rodelas (Bahia) e os Atikum de Serra do Umã (Pernambuco) possuem também um lugar expressivo na história Tumbalalá. Além da parceria com os Truká na época do cacique Acilon Ciriaco, os índios de Rodelas tiveram franca participação na sociogênese dos Kiriri, facultando-lhes o re-aprendizado do toré (BRASILEIRO, 1999, p. 184-185), e dos Atikum. (CARVALHO, 1994, p. 9) A disposição dos índios de Rodelas em prestar auxílio a demais povos indígenas do Nordeste em mobilizações por reconhecimento oficial e demarcação de território é antiga e lhes proporcionou formidável respaldo capaz de os credenciar a serem avaliadores inequívocos da autenticidade de um toré e influentes conselheiros políticos. Valendo-se dessas qualidades, os Tumbalalá vêm mantendo uma linha de contato direto com Rodelas e, à época dos primeiros diálogos com a FUNAI, desfrutaram do apoio dos Tuxá na formação de caravanas mistas para comparecerem a audiências na Administração Regional do órgão em Paulo Afonso (Bahia). Paralelamente ao apoio de natureza política, os dois grupos vêm mantendo permutas rituais com a realização de torés em Pambu e em Rodelas, após o toré do São Miguel ter sido devidamente atestado pelos Tuxá diante do Administrador da FUNAI em Paulo Afonso. Tais permutas já existiram no passado, legando aos tumbalalá do núcleo São Miguel alguns Encantados de origem Tuxá, e foram reativadas no calor das mobilizações Tumbalalá pró-reconhecimento iniciadas no final dos anos noventa.

Contudo, as relações de trocas rituais foram mais intensas com os Atikum de Serra do Umã, que também mantinham permutas dessa natureza com o pessoal de Acilon Ciriaco.

> - Na época de seu João de Silivina eles [os Atikum] andavam aqui?
>
> - Andavam! Aqui só vivíamos com eles, enchíamos canoas deles aí ... Tinha aquele Zé Bandeira, tinha... um bocado deles. Tinha o Zé Bandeira, tinha Rosaldo Bandeira, tinha Otavino, Joalzino, tudo de lá. E muitos e muitos. Zé Bernardo. Zé Bernardo foi matado, trabalhava [ritualmente] muito bem.
>
> - Era tudo Atikum?
>
> - Era [...] Tinha um João de Bira, tinha... é muito! Os que vinham de lá eram muitos, vinham trabalhar aqui mais nós.
>
> - Dançavam aqui no São Miguel?

> - Eles vinham aqui pra Truká, depois trabalhavam aqui mais nós.[34]

Nesses circuitos interindígenas, as permutas rituais eram acompanhadas de trocas de experiências de relações com o SPI/FUNAI, com agentes de apoio à causa indígena e com regionais não índios que, quase sempre, reproduziam o modo violento de apropriação do território legado pelas antigas missões. Tratam-se de permutas complementares associadas a outras de ordem matrimonial, comercial e econômica, construindo domínios de múltiplas redes de relações sociais interconectadas por agentes (como os caciques Acilon Ciriaco e João Gomes; os mestres de toré João Vieira Fatum e Roque ou ainda os Encantado Manuel Ramos e João Eduardo) e biografias, e a partir dos quais as identidades são criadas. Relações estas cuja diacronia demonstra níveis de transformações que permitem entrever uma contiguidade morfológica representada pelas relações de troca e atualizada nas identidades e culturas. Pois as sociogêneses são as mudanças que, cosmologicamente orientadas, reproduzem as redes de relações regionais em sua unidade morfológica. É a história se fazendo no movimento infindável entre a prática da estrutura e a estrutura da prática. (SAHLINS, 2004, p. 72)

A extensão de tal dinâmica pode ser constatada pela atualização dos contatos que os caciques Acilon Ciriaco e João Gomes sustentaram nos anos quarenta e que hoje são, de certo modo, reeditados pelos Tumbalalá quando vão a Rodelas dançar o toré. E graças a cenários políticos inéditos, gerados a partir de situações conjunturais nacional e transnacional, e à ascensão dos povos em geral a recursos jurídicos proporcionada por tais cenários, as redes de relações às quais vinculam-se as novas identidades no nordeste indígena ampliam-se com a participação de sujeitos institucionais como a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Ministério Público Federal - BA, Sexta Câmara do Ministério Público Federal, Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americaos (OEA), Tribunal Internacional de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) etc. Não obstante tal aporte, os novos sujeitos políticos corporificam-se em identidades indígenas mediante trocas multiqualitativas estabelecidas com velhos agentes (os Encantados e os, assim chamados, grupos tradicionais) ou inéditos (sujeitos institucionais, "povos emergentes" etc.).

As relações com os Encantados também seguem atualizadas, demonstrando o vigor das cosmologias e a preeminência do xamanismo enquanto instituição de tradução

[34] Aprígio Fatum, fevereiro de 2000.

que promove a convergência de pontos de vista parciais (CUNHA, 1998), fornece um modelo de explicação para os eventos e planeja ações de intervenção sobre um mundo de relações entre diferentes. Tal dinâmica favorece a circulação dos Encantados entre várias comunidades, distribuindo equanimemente o acesso às relações com alguns desses entes que, devido à sua presença multicomunitária, recebem qualidades e atributos segundo adaptações locais. Pois, tratam-se de entes que, em determinados momentos da história, regionalizaram-se para não desaparecerem conjuntamente aos seus consortes humanos. Em contrapartida, há os Encantados cujo monopólio da relação pertence a uma aldeia, grupo local, grupo político ou povo, demarcando enfaticamente as especificidades históricas e rituais do segmento ao qual está vinculado. Tal caracterização de grupos de naturezas diversas a partir de elementos do ritual e da cosmologia é mais expressiva em ocasiões de disputas intracomunitárias – quando as facções políticas (ou algo que o valha) evidenciam-se – e de produções de novas identidades filiadas a velhas matrizes sociocosmológicas, como ocorreu com os Karuazu, Kalancó e Geripancó. Esses três povos do alto sertão de Alagoas constituíram-se, simultaneamente, à aquisição de direitos de relação com os *Praiá* (uma modalidade de Encantado) cujo monopólio de relações pertencia às facções Pankararu da aldeia de Brejo dos Padres. (ANDRADE, 2003) Por conseguinte e a cada nova concessão vinda de Brejo dos Padres, os Karuazu, Kalancó e Geripancó ascendiam a mais um ritual do ciclo de prestações aos *Praiá*, complementando-se em relação à matriz sociocosmológica Pankararu.

Antes de serem "propriedades" de quem quer que seja, os Encantados escolhem as pessoas de sua relação, sejam elas oficiantes rituais (pajés, mestres de toré, etc.) ou não. Neste último caso a aproximação ocorre por motivos diversos, indo da feitiçaria à empatia do Encantado por uma mulher ou criança, e quase sempre ocasiona graves doenças ou a morte da pessoa assediada.[35] As relações com oficiantes rituais podem ser igualmente violentas (vide o exemplo de Acilon Ciriaco); contudo, possibilitam que, após etapas de domínio de conhecimentos rituais, sejam estabilizadas e transformem-se em consórcio que será sustentado por prestações mútuas. Falhas regulares no atendimento dessas prestações poderão determinar o fim da aliança e acarretar doenças e infortúnios aos oficiantes rituais faltosos, assim como uma série de desventuras a toda a sociedade. O que está realmente em jogo nas disputas por "bens cosmológicos" das quais tomam parte facções ou povos não é a propriedade sobre um elenco de Encantados, posto que estes são pessoas com agência e vontade e não

[35] Tanto no nordeste quanto na Amazônia, a morte de uma pessoa provocada por um Encantado poderá ser interpretada como rapto de alma ou busca por cônjuge. Em ambos os casos, a pessoa é levada pelo Encantado e torna-se ela mesma uma pessoa invisível. (ANDRADE, 2007, p. 225)

objetos; disputam-se direitos sobre as relações com eles estabelecidas mediante cantos xamânicos (incluindo aí as linhas de toré, cujas origens são, por vezes, disputadas) ou posse de determinados elementos rituais, como as pedrinhas de cristal dos Karuazu que sinalizam a seus receptores o direito de "levantar" um determinado Praiá.[36]

Na Amazônia e no Nordeste indígena, os Encantados são auxiliares de pajés e de demais oficiantes do xamanismo, caracterizando-se por dois predicados fundamentais: a invisibilidade e sua condição de pessoa. (ANDRADE, 2007, p. 217) Enquanto entes de intencionalidade, agem simultaneamente como agentes patológicos e de cura, atuando como princípios de doenças ou ensinando fórmulas fitoterápicas. Não obstante a presença ativa dos Encantados nos processos etiológicos indígenas no Nordeste e na Amazônia, o fator precípuo e responsável por quaisquer caracterizações subsequentes é a capacidade de (inter)ação dos Encantados, posto serem pessoas invisíveis que habitam um mundo distinto (mas conexo) daquele dos humanos. Especialmente no Nordeste indígena, um Encantado é um ente extra-humano com biografia que sintetiza a história de relações de um coletivo social. Assim, eles podem ser a transubstanciação dos agentes políticos de outrora que tiveram participação definitiva nas mobilizações pelo reconhecimento oficial de seus povos. São ex-lideranças, históricas ou míticas, que viraram Encantados para continuar, no domínio cosmológico, a realização de seus atributos de liderança e bons conselheiros.[37] Acostumadas no passado às viagens que facultavam as relações com o exterior (representado tanto nos Encantados quanto no Estado), tornaram-se elas mesmas estrangeiros ao viajarem definitivamente para o Encante, reproduzindo, entretanto, as trocas como modelo de relações.

O Capitão João Gomes é um exemplo expressivo. Ex-cacique Tuxá da última década de 40 e personagem importante na história Truká, encantou-se e se apresentava durante sessão de toré e mesa de toré do núcleo São Miguel, fornecendo conselhos sobre a manutenção da unidade em torno dos mesmos ideais e sobre as ações necessárias ao levantamento da aldeia Tumbalalá. Assim, reeditava via os Tumbalalá sua participação nas permutas estabelecidas com Acilon Ciriaco e que foram fundamentais para que

---

[36] Isto é, confeccionar uma roupa de fibra de croá e arrumar um dançarino para que o Praiá, o verdadeiro dono da roupa, possa vir ao campo de toré dançar.

[37] O Encantado Manuel Ramos, por exemplo, é um ex-capitão da aldeia Tumbalalá. O processo de encantamento de uma pessoa pode ser volitivo ou não e resulta numa mudança de corpo, sem acarretar, contudo, a morte. Tal corpo é plenamente adaptado às capacidades e habitus dos Encantados, como ser invisível, mudar de forma e viajar entre os mundos, capacidades que os próprios pajés devem dominar. Embora os Encantados possam apresentar múltiplas formas e origens diferentes (mata/caatinga; rio/mar) – como Vaqueiro, Sereia, Princesa, Curupira, Boto e etc. – todos são unívocos na capacidade de relação com os humanos, diferenciando-se dos espectros dos mortos. (ANDRADE, 2007, 2008)

a liderança dos caboclos da ilha da Assunção alcancasse o SPI. Além do Capitão João Gomes, diversos outros Encantados alóctones costumam visitar os trabalhos rituais desempenhados tanto na Missão Velha quanto no São Miguel, mas sobretudo neste.

> Porque eles [os índios] andavam muito. Naquele tempo eles saíam daqui e batalhavam em muitos lugares, então eles andavam de aldeia em aldeia. Chega muito índio [Encantado] aqui de outras aldeias, de todas as aldeias, até de Paraná, Serra do Umã, de Rodelas...[38]
>
> ***
>
> Áurea Fatum: Os Encantados das outras aldeias vêm trabalhar aqui.
>
> Cícero Marinheiro: É, nós trabalhamos com os Encantados da aldeia daqui e de outras aldeias também.
>
> Áurea Fatum: Essa linha aí mesmo que Cícero cantou é do Encantado de outra aldeia. Ele vem trabalhar aqui.
>
> Aprígio Fatum: É, é daí da Serra do Umã [...]
>
> Áurea Fatum: Tem do Belém, a quatrinha que eles cantam lá no Belém [eles] cantam aqui também.[39]

Eles cumprem também o papel de agentes panópticos a serviço da boa organicidade do grupo, reiterando a necessidade da adoção de condutas e filiação a valores que sustentem o ideal de uma comunidade.

> Porque eu remexo o mundo todo, viu? Eu sei de tudo, eu sei de tudo.[40]
>
> ***
>
> Luís Fatum: E é bom nós trabalharmos o Encantado sempre; se por acaso houver algo na aldeia, tem deles aí que o que houver

[38] Aprígio Fatum, setembro de 1998.

[39] Aprígio Fatum, esposa e Cícero Marinheiro, setembro de 1998.

[40] Encantado Manuel Ramos, toré no São Miguel, fevereiro de 1999.

na aldeia ele rasga logo na hora. O que estiver [impedindo] nosso trabalho, ele chega e diz.

- O que estiver impedindo ou dificultando os trabalhos, os Encantados dizem?

- Dizem. Se estiver contra nós, se estiver contra, o Encantado diz.

Cícero Marinheiro: Se tiver coisa errada, não é?

Luís Fatum: Coisa errada.

- Não precisa nem fazer a consulta, eles já chegam dizendo?

- Chegam e publicam.[41]

Os Encantados participam dos mesmos circuitos de relações que os humanos, posto serem pessoas com influência determinante na sequência dos eventos, exprimindo a correlação entre cosmologia e história e a presença de redes cosmopolíticas de relações sociais (LATOUR, 1988) no submédio Rio São Francisco. Não é por acaso que os agentes das alianças com a sobrenatureza são geralmente ex-caciques e pajés que se "encantaram", protagonistas de histórias coletivas geridas através de encontros e desencontros com diferentes. A circulação interindígena de pessoas (sejam humanas ou não) é também reflexo de contínuos deslocamentos empreendidos em todo o sertão do nordeste, sobretudo motivados por fugas e trocas rituais. (ARRUTI, 1999, p. 243) Essa mobilidade pôs em contato indivíduos e famílias de comunidades diferentes, favorecendo a formação de "uma comunidade ritual mais abrangente e em expansão, levando à constituição de circuitos abertos de trocas de homens, informação e cultura". (ARRUTI, 1999, p. 244)

CONCLUSÃO

Redes de trocas interindígenas no submédio São Francisco são constituídas por vários circuitos de relações conectados entre si por indivíduos, famílias ou grupos sociais historicamente assíduos nas trocas:

[41] Setembro, 1998.

É Tumbalalá
E é Tuxa, é Tuxá
Que é ramagem de ´Sunção´
Que é tronco de Juremá.

Para os Tumbalalá, a linha de toré é inequívoca no registro das relações de troca entre eles e os Truká e Tuxá, embora possam questionar a quem cabe as posições de "tronco" e "ramagem". A velocidade e o fôlego com os quais os fatos são significados e absorvidos pelas linhas de toré tumbalalá expressam que o grupo possui vários níveis de consciência histórica que vêm à luz conforme as demandas interpretativas para os eventos selecionados como importantes nos processos sociais de mudança. (HILL, 1988, p. 23) As linhas são uma forma de interpretação dos eventos e que fornece uma capacidade de difusão e integralização de significados não alcançado pelo discurso especulativo. É por ser difusa e aberta à polissemia que elas conseguem fixar as múltiplas matizes dos significados que se pretendem coletivamente compartilhados, transmitindo, assim, o recado.

O mesmo ocorre com a cosmologia tumbalalá e, por extensão, com todas as demais no Nordeste indígena. Sua natureza híbrida e regionalizada aproxima-se da arbitrariedade e confusão na produção simbólica. Contudo, a propagação de significados segue um fluxo homólogo ao das relações interindígenas de trocas e seus vários empréstimos são comparáveis à intensa mobilidade que se efetua no plano empírico das relações entre os homens. Regionalmente, a polissemia presente nos símbolos compartilhados pelas cosmologias permite a fixação do sentido que melhor exprime uma especificidade local, uma identidade dentro da unidade genérica, aproximando variantes interpretativas, mas nunca fundindo-as totalmente.

O que a circulação de homens e Encantados no Nordeste indígena exprime é que a cosmologia de um grupo da região só pode ser compreendida dentro do quadro de referências da história de relações com grupos vizinhos. E isso é corfirmado pelo xamanismo Tumbalalá ao articular em uma só rede de relações sociais os humanos e os Encantados, ampliando os circuitos de reciprocidades com os agentes sobrenaturais conforme se amplia a rede humana de relações e de apoio. Longe de se oporem à história das relações intercomunitárias a fim de produzirem identidades particulares, os grupos do Nordeste indígena avaliam suas diferenças investindo na fabricação de estoques compartilhados de conhecimentos que, a despeito de seus elementos mais regulares, notabilizam-se pelas matizes de significados atribuídas a eles e que são formuladas conforme estatutos locais representados por biografias, memórias e experiências. Esta atualização da história

> [...] é consequência do habitus, produto de uma aquisição histórica que permite a apropriação do adquirido histórico. A história no sentido de *res gestae* constitui a história feita coisa a qual é levada, 'atuada', reativada pela história feita corpo e que não só 'atua' como traz de volta aquilo que a leva [...] A história 'sujeito' descobre-se ela mesma na história 'objecto'; ela reconhece-se nas 'sínteses passivas', 'antepredicativas', estruturas estruturadas antes de qualquer operação ou de qualquer expressão lingüística. (BOURDIEU, 1998, p. 82-83)

A mobilização desses grupos em torno dos processos de construção cultural lança luz sobre as representações coletivas voltadas para a cultura e a tradição enquanto fomentadoras da ação social. Eles são portadores de uma história, à medida que a produzem e reinventam suas relações com um passado cuja guarda se reivindica, pois "são eles que se explicam historicamente e não a história que os explica". (ARRUTI, 1995, p. 86) E a "história sujeito" tem vários caprichos, muitas surpresas geridas lentamente e que, num lampejo, ganham a existência onde não se esperava. Como a florada da jurema no cenário da caatinga.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Ugo Maia. Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo. **Revista de Estudos e Pesquisas (CGEP/FUNAI)**, Brasília, n. 1, p. 18-49, 2004a.

ANDRADE, Ugo Maia. **A nau da jurema**: processos cosmológicos e cosmologias em processo no Nordeste indígena. 2004. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais, concentração em Antropologia)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004b.

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença**: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2008.

ANDRADE, Ugo Maia. **O real que não é visto**: xamanismo e relação no baixo Oiapoque (AP). 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

ANDRADE, Ugo Maia. **Relatório antropológico de identificação étnica do grupo Karuazu (AL)**. Brasília, DF: CGEP; FUNAI, 2003.

ARRUTI, José M. A. A árvore Pankararú: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA FILHO, João P. de (Org.). **A viagem da volta:**

etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999. p. 229-277.

ARRUTI, José M. A. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 5, p. 57-94, 1995.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O feudo**. **A casa da torre de Garcia d'Ávila**: da conquista dos sertões à independência do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA FILHO, João P. de (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999. p. 91-136.

BARROS, F. Borges. **Annaes do Archivo Público e do Museu do Estado da Bahia**, Salvador, v. 4 e 5, ano 3, 1919.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRASILEIRO, Sheila. Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo. In: OLIVEIRA FILHO, João P. de (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999. p. 173-196.

CARVALHO, Maria R. G. de. **De índios 'misturados' a índios 'regimados'**. 1994. Comunicação apresentada na 19ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Niterói, 1994.

CARVALHO, Maria R. G. Os povos indígenas no Nordeste: território e identidade étnica. O Índio na Bahia. **Revista Cultura**, Salvador, v. 1, n. 1, p. 11-15, 1988.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

FERRARI, Alfonso Trujillo. Os Kariri de Porto Real do Colégio: um grupo tribal abrasileirado. **Sociologia**, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 233-251, 1956a.

FERRARI, Alfonso Trujillo. Os contatos e a mudança cultural dos kariri. **Sociologia**, São Paulo, v. 18, n. 4, p. 279-310, 1956b.

HALFELD, Henrique G. F. **Atlas e relatório concernente a exploração do Rio de S. Francisco desde a Cachoeira de Pirapora até o Oceano Atlântico**. Rio de Janeiro: Lithographia imperial de Eduardo Rensburg, 1860.

HILL, Jonathan D. Introduction. In: HILL, Jonathan D. (Org.). **Rethinking history and myth**: indigenous South-American perspectives on the past. Illinois: University of Illinois Press, 1988. p. 1-17.

HOBSBAWM, E; RANGER, T. Introdução. In: HOBSBAWM, E.; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. p. 9-23

HOHENTHAL JUNIOR, W. D. Little know groups of Indians reported in 1696 on São Francisco, in northeastern Brazil. **Journal de la Sociéte des Américanistes**, Paris, v. XLI, p. 31-37, 1952.

HOHENTHAL JUNIOR, W. D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 12, p. 37-71, 1960a.

HOHENTHAL JUNIOR, W. D. The general characteristics of indian cultures in the Rio São Francisco valley. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 12, p. 73-92, 1960b.

INFORMAÇÃO Geral da Capitania de Pernambuco. **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, vol. 28, p. 119-496, 1908.

KARASCH, Mary. Conflito e resistência inter-étnicos na fronteira brasileira de Goiás, nos anos 1750 a 1890. **Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica**, Curitiba, n. 12, p. 31-49, 1997.

LATOUR, Bruno. Mixing humans and nonhumans together: the sociology of a door--closer. **Social Problems**, v. 35, n. 3, p. 298-310, 1988.

LOWIE, Robert H. The 'Tapuya'; The Cariri; The Pancararú; The Tarairiu; The Jeicó. In: STEWARD, Julian H. (Editor). **Handbook of South American Indians**. Washington D.C.: Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology, 1946. v. 1. p. 553-567.

NAGEL, Joane. **American Indian ethnic renewal**: red power and the resurgence of identity and culture. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

NANTES, Martinho de. **Relação de uma missão no rio São Francisco**: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1979. (Série Brasiliana, v. 368).

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O tronco da jurema**: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri**.** 1994. Dissertação (Mestrado em Sociologia)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

PETI. **Atlas das terras indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: LACED/MN, 1993.

PINTO, Estevão. **Índios do Nordeste**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. (Série Brasiliana, v. 44).

PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros**: povos indígenas e a colonização do sertão no Nordeste do Brasil, 1650-1720. 1998. Tese (Doutorado em História Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

RUBERT, Arlindo. **A igreja no Brasil**: expansão missionária e hierárquica. Santa Maria (RS): Pallotti, 1988. v. 2 e 3.

SAHLINS, Marshall David. **Historical metaphors and mythical realities:** structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004. (ASAO special publications, n. 1).

SIQUEIRA, Baptista. **Os Cariris do Nordeste**. *Rio de Janeiro: Cátedra, 1978.*

COMUNIDADE TUPINAMBÁ NO VALE DO JEQUITINHONHA, MUNICÍPIO DE ITAPEBI, BAHIA[1]

Sheila Brasileiro

O grupo indígena aqui tratado se autodesigna Tupinambá e reivindica a posse de um território que se estende por quatro municípios contíguos do extremo-sul baiano: Itajimirim, Itapebi, Potiraguá e Itarantim. Esse grupo, estruturado pelo cacique Juvenal Costa Vales, encontra-se em franco processo de constituição e de emergência étnica e ora se distribui em três núcleos de ocupação situados no município de Itapebi: Córrego do Vereme, Córrego do Vinhático e Córrego do Cachorro.

A localidade de Córrego do Vereme foi ocupada pelo segmento tupinambá liderado pelo cacique Juvenal em janeiro de 2006. Dista 7,2 km do asfalto, na BR-101, sentido Itapebi-Mascote. A sua extensão foi estimada entre 400 e 600 hectares. Segundo informou o cacique, cerca de cem famílias indígenas pretendem habitar no Córrego do Vereme, mas apenas algumas dezenas de pessoas já fixaram residência na área, em virtude da falta de infra-estrutura, saneamento básico e casas de moradia adequadas. Até então ninguém reivindicou formalmente a propriedade da área, mas o índio Aloísio Pereira Costa afirmou ter sido procurado por um certo Zé Amaral, que teria lhe proposto assentar vinte famílias de "sem terra" no local. Recentemente, a Prefeitura de Itapebi contratou um professor para lecionar no Vereme (primeiro grau menor). Os índios afirmaram existir um antigo cemitério indígena situado nas imediações.

[1] Escrito originalmente como Nota Técnica, de 10 de abril de 2007, em Salvador; a partir de vistoria '*in loco*' realizada a 14 de março de 2007, solicitada pelo Dr. Paulo Augusto Guaresqui, Procurador da República em Eunápolis, Bahia.

O Córrego do Cachorro, ou "comunidade" Nova Vida, situa-se a 2,3 km do asfalto, na BR-101, sentido Itapebi/Mascote, a 2,5 km da entrada do Córrego do Vereme. Originalmente um sítio familiar, a área foi fracionada e repassada para herdeiros após a morte da sua proprietária, avó materna de um de seus ocupantes atuais, o senhor Domingos Romano dos Santos, 63 anos. Ela se estende por 24 hectares e é povoada por vinte famílias que se definem como "aparentadas". Segundo informaram os tupinambá, o tempo de ocupação ininterrupta da área é de cerca de cem anos. O Córrego do Cachorro não dispõe de saneamento básico e as casas de moradia, esparsas, são precárias, erigidas em taipa. A esposa de Domingos, Lígia Francisca dos Santos, nasceu em Jitaúna, localidade vizinha a Jequié e se transferiu para o Córrego do Cachorro com a idade de oito anos, para morar com um tio.

Conta o cacique Juvenal que há cerca de um ano e meio um grupo de pessoas do Córrego do Cachorro solicitou a um influente líder da Terra Indígena Coroa Vermelha, Karajá, um "trabalho" de reconhecimento étnico naquela área. Karajá comentou o fato com Juvenal que, então, se prontificou a ir encontrá-los. Chegando ao Córrego do Cachorro, Juvenal não conseguiu localizar o grupo demandante, mas, como várias pessoas residentes no entorno haviam lhe informado que ali habitavam índios, aproveitou o ensejo, conversou com os residentes e certificou-se de que possuíam ascendência indígena.

A localidade denominada Córrego do Vinhático, uma antiga fazenda, situa-se nas margens do rio Jequitinhonha, defronte ao porto da cidade de Itapebi. O acesso é realizado apenas por canoas. Ali reside, desde junho de 2006, o cacique Juvenal e mais trinta e cinco famílias indígenas. A área é de propriedade da falecida índia Lúcia Maria da Conceição. As suas netas, também habitantes do local, possuem uma escritura da área, um título de propriedade emitido pelo estado da Bahia em 1922, com uma extensão de 124,5 hectares. Como nas demais áreas, a infraestrutura é precária, não há saneamento básico e, à exceção da casa-sede, as exíguas casas de moradia são erigidas em taipa e algumas exibem cobertura em lona.

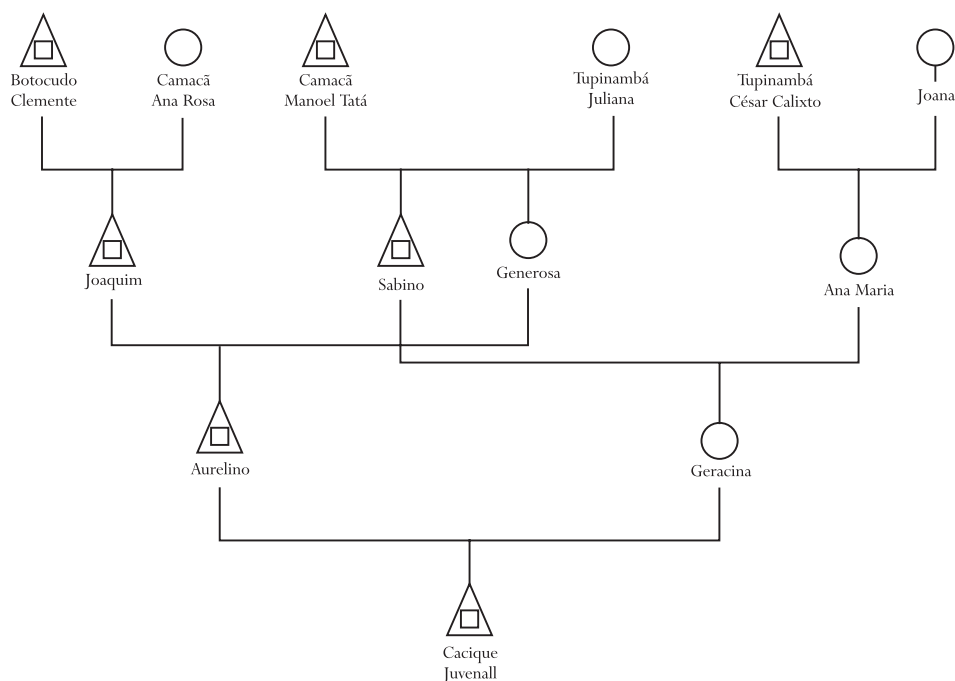
Anteriormente, alguns dos tupinambás atualmente instalados em Itapebi, a exemplo do cacique Juvenal, residiam na localidade "Patiburi", situada na cidade de Belmonte, debruçada sobre o rio Jequitinhonha. Por força de desavenças entre Juvenal e a cacique de Patiburi, "Kátia", parte do grupo abandonou a área que permaneceu ocupada por onze famílias tupinambá. Juvenal confirmou que o processo de emergência étnica de seu grupo é recente, fruto de um exaustivo trabalho de pesquisa, de "resgate étnico", por ele empreendido, nos últimos anos, em toda a região: "Uma parte do povo vivia em Eunápolis, Porto Seguro, Arraial d'Ajuda, Belmonte . Muitos não se consideravam índios. Depois é que começamos a descobrir nossas origens e buscamos o reconhecimento".

Juvenal destacou que os "postulantes a índios" têm necessariamente de preencher certos requisitos antes de ser legitimados: "várias famílias têm me procurado querendo ser reconhecidas como índios. Aí eu antes faço o trabalho, vejo o grau de parentesco, eu só aceito até bisavô. As pessoas que estão no nosso meio e não são índios é porque são casadas com índios".

Ele afirma que a sua "comunidade" é integrada por índios sobreviventes do vale dos rios Jequitinhonha, Pardo e Buranhém, ou rio do Peixe, com matrizes étnicas de referência nos grupos Tupinambá, Camacã e Botocudo:

> Somos remanescentes de três povos que conviveram nesta região há muitos anos, os quais, pelo nosso conhecimento, moravam por volta de 1902 na região e sobreviviam no mesmo local entre a Bahia e Minas Gerais pelos rios Jequitinhonha, Rio Pardo e Rio do Peixe, porém, nossos antepassados foram expulsos pelos fazendeiros e coronéis da época, sendo que, pelos anos de 1950, foram vistos muitos índios no Vale do Rio Jequitinhonha, nos municípios de Belmonte, Itapebi, Potiraguá, Itarantim e Itagimirim [...] Os povos que deram origem a tribo Tupinambá, como nós nos identificamos, e casaram entre si. Todos os Camacans, os Botocudos e os Tupinambá. Em 1902 este povo e os filhos se uniam em matrimônio... (VALES, [s. d.], p. 1)

Juvenal conta que até 1950, na região do extremo-sul baiano, havia poucas áreas povoadas e apenas três cidades de médio porte, Porto Seguro, Santa Cruz Cabrália e Belmonte. Já na primeira década do século XIX, índios oriundos das porções mineira e baiana do Vale do Jequitinhonha, de onde haviam sido expulsos por fazendeiros latifundiários, se refugiaram nas matas onde hoje se situa a cidade de Eunápolis. No início do século vinte, um guerreiro tupinambá denominado Cesar Calixto Tapuia de Souza "assumiu o papel de cacique" e subiu o rio Jequitinhonha com o seu povo, em direção a Minas Gerais, até a cidade de Jordânia. Em Jordânia, eles se reuniram a índios camacã liderados por Manoel Souza Freitas, conhecido como Manoel Tatá, e a Botocudos liderados por Clemente Costa Vales e seguiram, juntos, para as matas da Serra de Jaquetor, na divisa com a Bahia, onde passaram a sobreviver, às margens dos rios do Frade, Buranhém e Jequitinhonha, caçando, pescando e praticando uma agricultura de subsistência. As três famílias matrizes, Tapuia de Souza, Souza Freitas e Costa Vales, das quais o cacique Juvenal descende diretamente, estabeleceram laços de afinidade através de intercasamentos. Ao longo da primeira metade do século vinte, diversos outros índios se agregariam ao grupo. (VALES, [s. d.], p. 1)

Com base no texto “*Tribo Tupinambá do Vale do rio Jequitinhonha: organização Social Indígena do Vale do Rio Jequitinhonha e de todo o esquerdo do rio Pardo*”, de autoria do cacique Juvenal, se pode reconstituir a origem pluriétnica do grupo:

Diversos relatos históricos informam sobre a persistência de povos indígenas das famílias Tupi (Tupiniquim, Tupinambá), Botocudos ou Aimoré (especialmente os Gueren, no Nordeste), Maxacali (Kapoxó, Kumanaxó, Makuni, Malali, Panyame), Camacã (Kamakã, Kutaxó) e Pataxó, no sul e extremo-sul da Bahia, até meados do século XX. Excetuando-se os Tupi, primeiros habitantes de toda a costa brasileira, e, nessa região baiana, tradicionais ocupantes das praias, estuários e manguezais, os demais grupos concentravam-se preferencialmente em pequenos bandos, no interior das matas e só seriam alcançados no século XIX, notadamente por frentes de penetração militares estabelecidas nesse século e, mais recentemente, já no século XX, pela ascensão da lavoura cacaueira no sul da Bahia. (DANTAS et al., 1992, p. 434) A área de perambulação desses povos estendia-se, geograficamente, também a todo o estado do Espírito Santo, ao norte do Rio de Janeiro e leste de Minas Gerais.

Na costa baiana, os aldeamentos jesuíticos de Tupiniquins[2] estabelecidos no primeiro século da colonização foram celeremente dizimados pelas epidemias e guerras e apenas os de Trancoso e Vila Verde – atual Vale Verde, situado no médio rio Buranhém – lograram sobreviver àquele século. (SAMPAIO, 1996, p. 21) Em artigo denominado "*Localização das aldeias e contingente demográfico das populações indígenas da Bahia entre 1850 e 1852*", Dória (1988) faz referência ao aldeamento jesuítico de N. Senhora. da Escada, situado na Vila de Olivença, no município de Ilhéus, sabidamente constituído por índios Tupinambá.[3] O cronista alemão Maximiliano, Príncipe de Wied Neuwied, visitou essa aldeia em 1816, quando de sua célebre passagem pelo Brasil (WIED-NEUWIED, 1989, p. 333):

> Vila Nova de Olivença é uma cidade de índios, fundada pelos jesuítas há uma centena de anos. Com exceção do padre, do escrivão e dos negociantes, Olivença não conta quase com portugueses. Todos os demais habitantes são índios, que conservaram os seus traços característicos, em toda a sua pureza.

Entre os anos de 1815 e 1817, Wied Neuwied percorreu vastas extensões de terras em Minas Gerais, Espírito Santo e Sul da Bahia, contatando, dentre outros povos, diversos bandos Botocudos. Como nota Sampaio (1996, p. 9), apenas a partir do início do século XIX, através de relatos como os de Spix e Martius (1976) e de Wied-Neuwied (1989) se conheceria a identidade e a distribuição geográfica dos povos indígenas habitantes das porções interiores desses estados.

Em suas andanças de Caravelas a Belmonte, Wied-Neuwied (1989, p. 233) travou contato com diversos grupos Botocudos nas matas do rio Belmonte, atualmente designado Jequitinhonha, "principal recesso da tribo dos Botocudos". Ele os descreveu como indivíduos "nus e tisnados, como os animais da mata, mostravam-se com os grandes botoques de pau branco enfiados nas orelhas e no lábio inferior, arcos e flechas nas mãos" (WIED-NEUWIED, 1989, p. 246-247):

---

[2] Apesar de a maior parte dos autores referirem esses grupos como Tupiniquim, Florestan Fernandes (1970) utiliza o termo Tupinambá como designativo de todos os grupos tupi da costa. O termo Tupinambá é também encontrado em Wied-Neuwied (1989).

[3] As terras desse antigo aldeamento foram reivindicadas, nos anos 90 do século XX, como território tradicional do povo indígena Tupinambá, até então dado como extinto, e se encontra, hoje, em processo de regularização, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como Terra Indígena Tupinambá de Olivença.

> no rio Grande de Belmonte, até Minas Novas, acham-se famílias de Botocudos vivendo em perfeita tranqüilidade. Cada horda tem o seu chefe que é mais ou menos considerado de acordo com as suas qualidades guerreiras. Mais para o norte, na margem direita do rio Pardo, mantêm disposições hostis; suas sedes principais são, porém, as grandes matas virgens de ambas as margens do rio Doce e do Belmonte. Nessas matas eles erram livremente, e não raro chegam até as proximidades da costa, pelo rio São Mateus. (WIED-NEUWIED, 1989, p. 284)

Wied-Neuwied encontrou uma aldeia de índios camacã na Vila de Belmonte, junto à foz do Jequitinhonha: "Há em Belmonte uma raça peculiar de índios civilizados convertidos ao cristianismo, e conhecidos por índios meniens, que a si próprios, porém, se chamam Camacã." (WIED-NEUWIED, 1989, p. 235)

No início do século XIX, preocupado com as constantes incursões de "índios bravios" nas estradas recém-estabelecidas entre a capital e as minas e o até então isolado Nordeste, o governador Conde dos Arcos ordenou o estabelecimento de postos militares, os quartéis, nos cursos médios de todos os rios principais entre o Doce e o Pardo. Um desses quartéis, o Quartel dos Arcos, foi estabelecido, em 1814, pelo Ouvidor da Comarca Marcelino da Cunha, por ordem do governador, Conde dos Arcos, na ilha de Cachoeirinha, em Belmonte. Sousa registrou, em sua tese de doutoramento (2006), a descrição minuciosa, realizada pelo Capitão-mor João da Silva Santos, em 1805, do local onde anos mais tarde seria instalado o destacamento dos Arcos:

> [...] Segue o rio do Ribeirão dos Vinháticos para cima a rumo do Oeste 3 milhas the o Ribeirão da Cachoeirinha, que entra da parte do N., a rumo de Noroeste, e a pouca distancia caminha ao N. the meter-se entre dous oiteiros, de donde vem com bastante porção de água. Defronte á sua entrada tem da parte do S. humas barreiras brancas, que se divulgão por entre Mattos á borda do rio: he navegável este ribeirão the a distancia de 1 quarto de legoa, e delle para cima segue o rio rumo de Sudoeste 5 milhas the encostar-se co, huma alta serra, á horda d'agoa, por onde tãobem tudo he pedreira, cuja serra he da parte do S. Em meio da dita distancia tem 2 Ilhas de muito frondozo, a primeira mais á parte do N., e a outra mais ao S., ambas rodeadas de boas praças, e a estas Ilhas chamão da Cachoeirinha. Da referida Serra para cima segue o rio rumo a Noroeste 1 milha the a primeira Cachoeira, que chamão de Cachoeirinha e toda esta distancia, he acompanhada pela parte do S. da mesma Serra, com pedreiras pela margem do rio, e por ser fatal e digna do

> nome, e o não ter, lhe chamei Serra de Sam Bruno, por ser hoje dia do dito Santo, VI da dita Cachoeirinha, e porque a achei perigosa mandei por cautella descarregar as canoas, e passar o primeiro banco, que para se vencer foi necessário regeiras de fortes cabos, que providentemente os havia levado, e passado o dito banco, chegamos em hum remanço da parte do S., e nelle mandei parar, e encalhar as canoas, e ahi na falda da Serra entre uns penedos assistidos de áreas nos abarracamos, pelas 4 horas e meia da tarde. Mandei examinar por aquella parte se havia alguns sinaes de andar por ali o Gentio, para haver cautella, e se encontrarão alguns rastos novos nas áreas, pelo que dispoe sentinela para toda a noite, e não houve novidade alguma.[4]

O destacamento militar do Quartel dos Arcos era constituído, sobretudo, segundo Wied Neuwied, por "gente de cor, índios ou mulatos". (1989, p. 245) Os índios acercavam-se dos quartéis em busca de alimentos e artefatos "civilizados". Em função disso, uma Carta Régia de 1808 delegou ao presidente da província de Minas Gerais a responsabilidade pela implantação de aldeamentos próximos a esses quartéis. (MATTOS, 1981) Conforme Paraíso (1998, p. 235), os primeiros soldados dos Arcos foram índios pataxós descidos do litoral. Sousa (2006) salientou ainda que

> Como forma de atrair e estabelecer relações mais amistosas com os índios, o governo determinava que roças fossem cultivadas junto aos quartéis para que eles fossem alimentados; pelos mesmos motivos, os aldeamentos deveriam ser implantados, preferencialmente, em suas proximidades. Assim, os quartéis serviriam como apoio logístico à nova proposta de assentamento indígena, fornecendo instrumentos para as atividades agrícolas e monitorando o processo de conversão do gentio à proposta colonizadora.

Quando da estada de Wied-Neuwied, índios botocudos habitantes das matas, nas cercanias, circulavam livremente pelo Quartel dos Arcos:

---

[4] AHU. Cx. 136, Doc. 27.108. CD Rom n. 22. CEDOC/UESC. Descrição da Costa, Rios e seus terrenos, de toda a Capitania de Porto Seguro e até onde possa chegar sumacas, lanchas e canoas em seus fundos, feita e examinada pelo Capitão-mor João da Silva Santos. Principiado em abril de 1803 e de Sul para o Norte. Coleção Castro Maia / Arquivo Histórico Ultramarino / CEDOC / UESC. (apud SOUSA, 1996, p. 63)

> Ao voltar, pouco depois, para o quartel, encontrei muitos botocudos deitados à vontade em todos os quartos da casa. Alguns estavam sentados diante da fogueira assando mamão verde; outros comiam farinha que o comandante lhes dera; grande parte examinava com espanto a minha gente, cujo aspecto era para eles bem estranho. (WIED-NEUWIED, 1989, p. 248)

Sousa destaca que esses quartéis se constituiriam em um pólo de atração para uma população diversificada, uma espécie de mola propulsora para o estabelecimento de povoados, vilas e arraiais, no século XIX:

> Os estabelecimentos militares, apesar de serem minimamente aparelhados, serviram como pontos de atração para os colonos, comerciantes, familiares de militares, artesãos, aventureiros e, principalmente, indígenas, atuando como um dos principais promotores de formação de povoados, vilas e arraiais no decorrer do século XIX. O que não evitava, entretanto, que eles fossem alvo de constantes ataques por parte de grupos indígenas não pacificados, como comprova uma série de documentos nos quais a população e as autoridades locais reivindicam aumento de efetivo militar e melhor aparelhamento dos quartéis e destacamentos. (SOUSA, 2006, p. 58)

Afigurou-se-me interessante um relato encontrado em um sítio eletrônico sobre a história de Itapebi, que situa Cachoeirinha como local de origem do município (BRASIL. Comissão Executiva da Lavoura Cacaueira, 1982):

> A mais ou menos nove quilômetros acima de onde hoje se localiza a cidade de Itapebi ficava Cachoeirinha, antigo distrito de Belmonte. No ano de 1910 aconteceu uma forte chuva de granizo com deslocamento de terra que soterrou parte do povoado, desabrigando grande número de pessoas [...]. O Coronel José Francisco de Souza, conhecido popularmente como Juca de Vicente, líder daquela comunidade, solicitou ao seu sogro uma área de terra da Fazenda Pedra Branca, para onde seria transferida a população de Cachoeirinha. Então formou-se ali a Vila de Pedra Branca, que passou mais tarde a povoado e em seguida a distrito.[...] No ano de 1940, o nome de Pedra Branca foi mudado para Itamarati. Mas um fato interessante fez com que o distrito mudasse novamente de nome. Acontecia que correspondências enviadas ao Palácio do Itamaraty eram

> encaminhadas ao distrito de Itamarati, causando sérios contratempos. O distrito passou, então, a ser chamado de Italva, permanecendo com esse nome até receber a denominação de Itapebi. Mais tarde, a 14 de agosto de 1958, Itapebi foi elevado à categoria de município. Seu primeiro prefeito foi Clóvis Adolpho Stolze.

Juvenal referiu-se a Clóvis Stolze como "chefe de bandidos", sempre a serviço dos coronéis e fazendeiros locais, expulsando índios e outros pequenos proprietários de suas terras. O cacique afirma que Stolze ordenou a destruição de Brasilinha (também conhecida como Brasília, ou Nova Brasília), uma vila localizada na região do rio Branco, em Itapebi, onde se refugiaram as famílias indígenas destituídas de suas terras:

> Ainda no município de Itapebi ficam as fazendas que foram tomadas de nossos antepassados, no bico da carabina, em 1902, 1930, 1950, 1960 e, aproximando-se dos anos de 1970, uma vila que se chamava Brasilinha, no município de Itapebi, foi queimada com muitas pessoas dentro dela. Esta vila foi criada pelos pobres filhos e netos dos índios que na época construíram essa vila para morar e criar seus filhos e netos, e estes índios perderam suas terras que foram tomadas pelos fazendeiros e amigos dos coronéis que reinavam nesta região, naquela época [...] Clóvis Estose era o prefeito dessa época e era o chefe de bandidos e o povo, resistindo em não sair, ele mandava seus capangas atacarem os moradores de Brasília, mas o povo não saía, que Clóvis Estose dizia que a terra era dele, mas os índios diziam que a terra era deles e que tinha sido uma aldeia por volta de 1913 e que os índios abandonaram suas terras [...]. Os policiais espancaram muita gente, como mulheres grávidas, e destruíram tudo o que tinha em Brasilinha [...]. (VALES, [s. d.], p. 2)

Sousa (2006) menciona um episódio envolvendo o estrangeiro Jorge Adolfo Stolze, bisavô de Clóvis Stolze

> Em 1850, um próspero empreendedor estrangeiro, Jorge Adolfo Stolze, foi condenado 'a quatro meses de prisão simples, perda de benfeitorias, despejo, multa de cem mil reis e dano causado por se ter provado ter ele devastado as matas nacionais nos

> lugares das Cachoeirinhas deste Termo', na região entre os rios Pardo e Jequitinhonha.[5]

Em 1882, Stolze remeteu crânios e artefatos dos Botocudos ao Museu Nacional da Corte. (SOUSA, 2006, p. 47)

Outro "coronel" destacado no relato do cacique Juvenal é José Francisco de Souza, ou "Juca de Vicente", como era conhecido. Juca de Vicente "mandava na região de Itapebi no ano de 1923" e teria expulsado o avô paterno do cacique, com mais dezesseis famílias indígenas, da Aldeia das Taquaras:

> As matas das Taquaras ficavam no município de Belmonte, hoje Itapebi. Mas o coronel José Francisco de Souza expulsou eles das terras e João Palmeiras era um dos que destruía as coisas dos índios, nas taquaras até hoje ainda se acha muitas pessoas enterradas, mortas pelos homens do coronel José Francisco de Souza. Nas Taquaras tem muito sambaqui enterrado pelos índios, muitos potes e panelas enterradas e, se os homens brancos não destruíram, acha-se muitas caricaturas feitas em alguns troncos de madeiras e árvores e em toco de árvore derrubada bem perto da aldeia. (VALES, [s. d], p. 6)

Sousa qualifica José Francisco de Souza como uma figura de grande destaque em Cachoeirinha, no início do século XX, e descreve os métodos por ele utilizados para ampliar o seu estoque de terras: "Cachoeirinha – nas duas primeiras décadas do século XX, o poder estava concentrado na figura de 'Juca de Vicente'". (SOUSA, 2006, p. 161)

> Em 1895, 'Juca de Vicente' exercia o cargo de Sub-comissário de Polícia em Cachoeirinha, aparecendo, em 1900, como 1º Suplente do Comissário de Polícia. Embora haja registro de que o cargo de Administrador de Cachoeirinha estivesse sendo ocupado pelo Cap. Aprígio Pereira de Souza no ano de 1913 e, somente, em 1916 por José Francisco de Souza, o fato é que em outra documentação, de 1912, ele já aparecia desempenhando esta função [...]'Juca de Vicente' era um dos que mais se utilizavam do expediente das hipotecas de imóveis para pressionar seus devedores, prática comum entre os poderosos da região.

---

[5] Milcíades Augusto Pedra, Juiz Municipal; Ofício enviado ao Presidente da Província da Bahia, Canavieiras, em 04/06/1865, APEB; Seção Colonial e Provincial; Guia do Império - 1ª Parte; Juízes de Canavieiras; Maço 2319 (1848 - 1866) (apud SOUSA, 2006, p. 46)

> Geralmente, o devedor era forçado a assinar os documentos, perdendo-os por não conseguir saldar as dívidas [...] De acordo com as fontes, foi possível constatar uma ampliação surpreendente do patrimônio de “Juca de Vicente” no decorrer de 1898 a 1918. (SOUSA, 2006, p. 158-159)

Há informações escritas sobre a presença de índios arredios nas regiões sul e extremo-sul da Bahia, nas décadas iniciais do século XX. Um relatório do Ministro da Agricultura, Industria e Commercio, de 1911, menciona índios camacãs localizados nas imediações do rio Jequitinhonha:

> Em novembro internou-se o inspector pelo rio das Guaribas, com o fim de attrahir, pelo rasto, até ao posto fundado, os indios daquella zona. Mais tarde começaram esses indios a frequentar o posto, levando os presentes que encontraram em pequenos ranchos para isto adrede preprados. Algumas vezes chegaram a apparecer diante dos expedicionarios. Resolveu então entrar pela picada que ia ter o aldeiamento e tendo deixado a meio caminho um signal de paz, verificou no dia seguinte que os indios tinham posto no logar delle um outro identico signal, o que certamente significava um bom principio de confiança e amizade. Foi nessa ocasião que o inspector, que era militar, teve de deixar o seu cargo. Não o fez, porém, sem nomear gente de confiança, encarregada do posto de Cachoeirinha e do Gongogy. [...] Quando em dezembro descia o Jequitinhonha para recolher-se à capital da Bahia recebeu aquelle funccionário uma visita dos indios camacuans. O primeiro acampamento da inspectoria teve assento na antiga colônia “Iniciadora” e aqui se refere este facto para salientar bem quanto influem junto aos indios as boas disposições do civilizado. (BRASIL. Ministério da Agricultura, Indústria e Commercio, 1913, p. 1)

Em 30 de janeiro de 1932, um relatório do Serviço de Proteção aos Índios do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio descreve a situação de índios Pataxó e Camacã encontrados nas imediações dos rios Pardo e Jequitinhonha. (JACOBINA, 1934)

> Situação encontrada em janeiro de 1932. Sobre os grupos indígenas tirados, a custo e com grande despeza, da matta que vae desde o rio Cachoeira, atravessando o rio Pardo e o Jequitinhonha e que limita com a zona criadora do Estado de Minas, dizíamos, no relatório anterior, da mizeria nelles produzida e

> da mortalidade que sofreram durante todo o anno de 1931, em que, impedido de assumir o nosso cargo, acompanhamos dessa capital o desastre da inutilização de toda a verba do serviço bahiano, dando sciencia por várias vezes, tanto ao Departmento que dirigis e do qual vos acháveis afastado, como pessoalmente ao snr. Ministro de então, dos acontecimentos que os Encarregados nos relatavam. [...] Dois outros pequenos grupos de dez ou doze pessoas cada um, existem ainda, conforme os relatorios anteriores respectivamente na margem esquerda do Jequitinhonha e na bacia do Rio de Contas (Mattas do Gongogy) Rio do Peixe. Os primeiros (Patachós) estão entregues ao nosso Delegado Cel. Nogueira se tornam sedentários, ao passo que o segundo grupo (Camacans) com as mesmas disposições, está sem socorro, devido à supressão da verba e conseqüente concentração de esforços no Posto Paraguassú . [...] INDIOS SELVAGENS. A conseqüência desastrosa da solução de continuidade deste Serviço e da invasão da floresta entre Rio Pardo e Cachoeira foi o êxodo de retorno para a matta; desses cincoenta e tanto índios (nômades ~ 1a. Cathegoria) dos duzentos e pouco que alli vaguêam, cuja índole bondosa tantas esperanças nos davam. Supportaram muito, é certo, dentro dos postos de attracção e a fome, nesses postos, onde a falta completa de gêneros, remedios e recursos pecuniários lhes dava a impressão de terem sido chamados da floresta para morrer, não os amedrontou até justamente os primeiros dias de 1932. (JACOBINA, 1934, p. 5)

No perímetro do território reivindicado, Juvenal vai identificando e situando, geográfica e historicamente, serras, matas, córregos e localidades onde antes habitavam índios no vale do Jequitinhonha, a exemplo das serras das Guaribas, divisada por Wied-Neuwied (1989)[6] e ocupada por índios até 1950; do Areamar, na divisa dos municípios de Itapebi e Itarantim; Azul e Vereme, em Itapebi; do Brogado, em Itajimirim, "onde os índios faziam os seus rituais religiosos". O cacique menciona antigas aldeias, como a Babilônia, situada em Itapebi, a 8 km da localidade Ventania,[7] "tribo de Camacãs"; aldeia da Escadinha, em Maganais/Itajimirim;

[6] "Já no dia anterior tínhamos divisado, à distância, uma cadeia de montanhas, que então distinguimos mais nitidamente; chama-se Serra das Guaribas e intercepta as grandes florestas, na direção de norte a sul". (WIED-NEUWIED, 1989, p. 244)

[7] Conforme Sousa (2006, p. 110) Ventania foi um núcleo populacional formado em finais dos anos sessenta do século XX às margens da BR-101, para onde afluiu parte da população egressa de Cachoeirinha.

aldeia no Córrego da Água Preta, “vizinha a Abílio Preto e Chiquinho Vieira”, em Itajimirim; aldeia entre os córregos do Cariri e Putumuju/Itajimirim, onde se registra a presença de sambaquis, potes, panelas; aldeia Mata Verde, de Camacãs, atualmente uma vila integrante do município de Itarantim, onde se encontra um cemitério indígena com quarenta e oito sepulturas e de onde os índios foram expulsos nos idos de 1930 pelo coronel Olício Ferreira; aldeia das Taquaras/Itapebi, referida supra; aldeia Maurília, destruída pelo “caçador de índios” João Palmeira, por ordem de Clóvis Stolze, em 1965. Como grande parte dessas antigas aldeias e áreas tradicionalmente ocupadas por índios hoje integram fazendas e sítios de particulares, elas foram incorporadas, nominalmente, ao território esboçado nos documentos encaminhados à FUNAI e ao Ministério Público Federal pelos Tupinambá, representados na Organização Social Indígena do Vale do Jequitinhonha e de Todo o Esquerdo do Rio Pardo.

O PROCESSO DE EMERGÊNCIA ÉTNICA DOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE

O surgimento, a partir da década de quarenta do século passado, em diversas regiões no Nordeste, de demandas pelo reconhecimento oficial da condição indígena, especialmente reivindicada por segmentos camponeses depauperados da população residente em áreas rurais, representou uma inversão ao que as diversas tendências teóricas dominantes no cenário antropológico preconizavam. Alcançados pelas frentes de expansão colonialistas ainda no século XVI, os grupos indígenas que habitavam a região Nordeste – litoral e interior – foram retratados como “selvagens de hábitos e costumes exóticos” na literatura impressionista produzida por diversos cronistas e viajantes europeus ao longo dos séculos XVI e XIX (LÉRY, 1961; SOUSA, 1938; NANTES, 1952) e ainda hoje são mencionados nos livros didáticos de história do Brasil como tendo sido exterminados ou assimilados à sociedade nacional. Desses ‘bias’ sequer escaparia, por longo período, a antropologia indigenista produzida no Brasil, que investiu os seus maiores esforços no desenvolvimento de um instrumental teórico voltado à compreensão dos grupos indígenas isolados ou com pouco tempo de contato com a sociedade mais ampla, situados em áreas longínquas, predominantemente nas regiões Norte e Centro-Oeste do país.

Todavia, se é fato que muitas das etnias que ocupavam a região Nordeste do Brasil tiveram, no decurso dos diversos momentos históricos e sob pressões de toda ordem, em um lapso de quatro séculos de contato com a sociedade regional, a sua

condição etnicamente diferenciada negada, ou diluída, outras lograriam, a partir da segunda metade do século passado, reemergir, no bojo de processos de reestruturação sócio-organizativos engendrados geralmente em situações de renovadas pressões fundiárias, mas em um contexto de legitimação formal mais favorável. Nos processos contemporâneos de construção sociopolítica e afirmação étnica têm se destacado povos como os Pankararu e os Truká, em Pernambuco, os Potiguara, na Paraíba, os Karirí-Xokó, em Alagoas, e os Kiriri, Tuxá e Tupinambá, na Bahia, que se mobilizaram em prol da "busca pelos direitos".

Os povos indígenas no Nordeste são referidos na literatura antropológica como portadores de um "baixo grau de distintividade cultural". (OLIVEIRA, 1999b, p. 92) Como já ressaltado, a etnologia indígena brasileira priorizou, quase que exclusivamente, o estudo das sociedades indígenas amazônicas, que, supostas de constituírem sistemas "fechados" e, portanto, pouco permeáveis às influências externas, seriam capazes de fornecer ao pesquisador um sólido quadro etnográfico, com seus contornos claramente definidos e como que dispostos em um *continuum* inteligível no próprio jogo de inter-relações entre as partes. Assim, durante um longo período, a problemática dos índios no Nordeste não exerceria atração enquanto objeto de pesquisa. As sucessivas e intensas mudanças históricas a que estiveram sujeitos esses grupos, assim como as peculiaridades do seu ressurgimento, aparentemente complexificavam ou mesmo inviabilizavam a tarefa de produção de dados e a inferência de regularidades substanciais das suas práticas sócio-culturais e políticas, passíveis de utilização para efeitos comparativos. Todavia, como observou Oliveira (1999b, p. 117-118),

> os direitos indígenas não decorrem de uma condição de primitividade ou de pureza cultural a ser comprovada nos índios e coletividades indígenas atuais, mas sim do reconhecimento pelo Estado brasileiro de sua condição de descendentes da população autóctone [...]. A demonstração de que uma coletividade se enquadra nessa situação e de que, portanto, deva ser objeto de demarcação de terras e assistência, se faz mediante a investigação de seus critérios identitários e a explicitação de fatores simbólicos que conectam os índios atuais com populações autóctones, nada tendo a ver com alguma comprovação de pureza cultural.

As últimas décadas testemunhariam a proliferação, em escala mundial, de movimentos separatistas de base étnica no interior de unidades nacionais, em diálogo com o fenômeno da globalização. Esses processos identitários de construção de fronteiras sociais e políticas têm sido investigados sob a égide dos denominados estudos de

"etnicidade", culminando em um novo paradigma nas Ciências Sociais, no âmbito dos quais o conceito de "grupo étnico" (WEBER, 1984)[8] assumiria posição central analítica. Para muitos teóricos da etnicidade, "as manifestações de renascimento étnico no mundo contemporâneo revelam a emergência de uma nova categoria social [a de grupo étnico] igualmente importante para a análise do século XX, tanto quanto foi a categoria de classe social para o século XIX". (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 224)

Cohen (1969, p. 198) demonstrou a importância capital da dimensão política na construção de identidades étnicas, ao tempo em que sublinhou o caráter fundamental da etnicidade como fenômeno político e o fato de os costumes tradicionais serem usados apenas como idiomas e mecanismos para os alinhamentos.

No Brasil, as teorias da etnicidade têm fornecido um aporte profícuo à compreensão das reivindicações de base étnica. Os pressupostos desenvolvidos pelos teóricos da etnicidade[9] subsidiaram a elaboração de relatórios de identificação e de delimitação territorial de diversos grupos indígenas, assim como dos denominados laudos de "identificação étnica", espécies de "atestados" exigidos, até 2003, pela agência indigenista governamental (FUNAI) nos processos administrativos de reconhecimento legal das populações indígenas no Nordeste e dos seus processos de territorialização.

Após a ratificação pelo Brasil da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 24.04.1992 (p. 22), que preconiza, relativamente às populações indígenas e tribais, em seu artigo primeiro, que: "A auto-identificação como indígenas ou tribais deverá ser considerada como critério fundamental para definir os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção", o então presidente da FUNAI, Eduardo Almeida, expediu uma portaria interna desautorizando a sua elaboração. Doravante, a autoidentificação deveria constituir elemento suficiente para o reconhecimento dos grupos que postulam uma indianidade. (OLIVEIRA, 1999a) Contudo, como na maioria desses casos, o território tradicional pleiteado não é um dado natural, mas, como veremos, um construto contemporâneo, permanece a exigência de um intensivo trabalho de pesquisa sobre o grupo que deverá ser realizado por um grupo técnico formalmente constituído para tal fim, presidido por antropólogo, que deverá contextualizar sociocultural, política e historicamente

---

[8] "Grupos étnicos são grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, um dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente". (WEBER, 1971, p. 416)

[9] Para uma revisão das teorias de etnicidade, consultar Poutignat e Streiff-Fenart (1998).

a emergência étnica do grupo, e o processo de constituição do seu território tradicional. Nos últimos anos, quando um grupo até então considerado extinto emerge etnicamente, isto é, quando incorpora, em face pública, com base em um complexo de fatores, a sua identidade indígena até então latente, a FUNAI realiza um estudo explanatório sobre o mesmo antes de constituir um grupo técnico de identificação e delimitação territorial.

O processo de territorialização de um grupo ou povo indígena é um fenômeno altamente complexo, de base étnica, que comporta múltiplos aspectos, e que ocorre *pari passu* à sua produção enquanto uma unidade política que se mobiliza, invariavelmente, face a um contexto desfavorável em prol da reivindicação de direitos. Oliveira (1999b, p. 11) define processo de territorialização como

> um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Segundo Almeida (2006, p. 88),

> O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva.

No decorrer desse processo, sublinha esse último autor, ocorre a constituição mesma da "comunidade tradicional" que assume uma conotação dinâmica e contemporânea:

> A chamada 'comunidade tradicional' se constitui nesta passagem. O significado de tradicional mostra-se, deste modo, dinâmico e como um fato do presente, rompendo com a visão essencialista e de fixidez de um território, explicado principalmente por fatores históricos ou pelo quadro natural, como se a cada bioma correspondesse necessariamente uma

> certa identidade. A construção política de uma identidade coletiva, coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e de lutas. Tal territorialidade consiste numa forma de interlocução com antagonistas e com o poder do estado. (ALMEIDA, 2006, p. 88-89)

Nesse sentido, o território emerge como um construto social por excelência:

> De certo modo, está-se diante da fabricação de novas unidades discursivas que substantivam e diversificam o significado das 'terras tradicionalmente ocupadas', além de refletirem as mobilizações políticas mais recentes, chamando a atenção para os sujeitos da ação e suas formas organizativas. (ALMEIDA, 2006, p. 77)

Como vimos, as reivindicações de base étnica e territorial da autointitulada Tribo Tupinambá do Vale do Rio Jequitinhonha constituem mais uma – dentre muitas outras – manifestação contemporânea de um fenômeno muito amplo e de fôlego indubitavelmente histórico que é o processo de estruturação social e política e a emergência étnica de grupos indígenas até então pressupostos como extintos no Brasil. Inicialmente restrito às regiões Nordeste, Sul e Sudeste, tal processo tem se ampliado, abarcando, hoje, também grupos situados nas regiões Norte e Centro-Oeste. Isso posto, em consonância com o expresso na legislação indigenista brasileira, especialmente o Decreto nº 1775, de 08 de janeiro de 1996, "que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências", e a Portaria/MJ 14, de 09 de janeiro de 1996, que "estabelece regras sobre a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas a que se refere o parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto nº 1.775", cumpre ao Estado o dever de adotar os procedimentos requeridos à plena inserção do grupo no leque de direitos assegurados aos povos indígenas na Constituição Federal de 1988.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

BRASIL. Decreto nº 1775, de 08 de janeiro de 1996. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/109874/decreto-1775-96>. Acesso em: 09 de setembro de 2010.

BRASIL. Portaria/MJ 14, de 09 de janeiro de 1996. Disponível em: <www.iterpa.pa.gov.br/files/leis/Federal/.../Port._MJ_14-1996.doc>. Acesso em: 09 de setembro de 2010.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Indústria e Commercio. Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes. Relatório do Sr. Ministro da Agricultura Industria e Commercio relativo ao anno de 1911. **Revista do Inst. Geographico e Histórico Brasileiro**, Rio de Janeiro, 1913.

BRASIL. Comissão Executiva da Lavoura Cacaueira. **Cidades do Cacau**. Ilhéus, 1982. Disponível em: <http://itapebi.ubbihp.com.br>. Acesso em: 06 ago. 2009.

COHEN, Abner. **Custom and politics in Urban Africa**. London-Berkeley: Routledge & Kegan Paul; Univ. of California, 1969.

DANTAS, Beatriz G. et al. Os povos indígenas do Nordeste Brasileiro. um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **A história dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 434.

DÓRIA, Hildete Costa. Localização das aldeias e contingente demográfico das populações indígenas da Bahia entre 1850 e 1852. **Revista Cultura**, Salvador, ano 1, n. 1, p. 79-90, 1988.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difel, 1970.

JACOBINA, Alberto. Em torno dos grupos indígenas da Bahia em 1932. **Revista do Instituto Geographico e Histórico**, Goiás, n. 60, p. 253-266, 1934.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Bibliex, 1961.

MATTOS, Raymundo José da Cunha. **Corografia histórica da Província de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1981. v. 1 e 2.

NANTES, Martin de. **Relation succinte & sincère de la mission**. Ed. fac-sim. Bahia: Tipografia Beneditina Ltda, 1952.

ORGANIZAÇÃO INTERNACINAL DO TRABALHO. **Convenção 169, de 24.04.1992**. Disponível em: <http://www.oitbrasil.org.br/info/downloadfile.php?fileId=131>. Acesso em: 07 set. 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos 'índios misturados'?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999a. p. 11-36.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaios em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999b.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **O tempo da dor e do trabalho**: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste. 1998. Tese (Doutorado em História)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

SAMPAIO, José Augusto L. **Sob o signo da cruz**: relatório de identificação e delimitação da TI Coroa Vermelha. Salvador: [s. n.], 1996.

SOUSA, Ana Cristina. **Povoados de Cachoeirinha e Massaranduba (Vale do Jequitinhonha)**: a relação entre espaço, agentes e contexto sócio-econômico. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descriptivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

SPIX, Johann B.; MARTIUS, Carl F. von. **Viagem pelo Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 1976. v. 1, 2 e 3.

VALES, Juvenal Costa. **Tribo Tupinambá do Vale do rio Jequitinhonha**: organização social indígena do Vale do Rio Jequitinhonha e de todo o esquerdo do rio Pardo. Itapebi: [s. d.].

WEBER, Max. **Comunidades étnicas**: economia y sociedad. Fondo de Cultura Economica: Mexico, 1971.

WIED-NEUWIED, Maximiliano. **Viagem ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1989.

A MAIOR ALEGRIA DO MUNDO

A PARTICIPAÇÃO DOS ÍNDIOS KIRIRI EM BELO MONTE (CANUDOS)

Edwin Reesink

Este artigo trata da ida dos índios Kiriri de Mirandela para Canudos ou, melhor, para o "Belo Monte" do Conselheiro. A participação em Canudos de povos indígenas é pouco conhecida, pouco pesquisada e pouca analisada. No entanto, para os povos indígenas do sertão do nordeste da Bahia, os eventos de Belo Monte tem sido de suma importância para sua trajetória histórica. As reações de diversos povos variaram significativamente e as suas reações se devem muito às contingências históricas que determinaram as condições socioculturais e políticas em que se encontravam no momento do movimento do Conselheiro. Os Kaimbé de Massacará, por exemplo, pouco se engajaram em Canudos e partes deste povo rejeitaram explicitamente participar. Ao contrário, os Kiriri de Mirandela se engajaram entusiasticamente quase como um todo e muitos se mudaram para Belo Monte. As tradições orais dos dois povos esclarecem muito sobre estas respostas diferenciadas. Para entender melhor a tradição oral Kiriri, deve ser visto dentro da cosmologia deste povo, em especial as duas partes analógicas em que as suas entidades sobrenaturais se dividem: os encantados e os santos. Neste artigo, apresento a parte sobre a razão cosmológica da mudança dos índios para Belo Monte.[1]

---

[1] Este artigo, e sua idéia central (da centralidade do padroeiro e a mudança do centro do mundo), foi apresentado em sua primeira versão em 1997 e na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (1998). Desde então, esta versão circulou, em manuscrito, entre especialistas em Canudos. Em 2006, uma versão ligeiramente modificada saiu nos Anais do "Encontro Os Sertões" (Recife, 2006) e é publicada aqui. A questão será retomada em um livro futuro.

A TRADIÇÃO ORAL SOBRE CANUDOS

Canudos e a Guerra de Canudos marcaram profundamente a trajetória histórica do povo Kiriri de Mirandela, mas sua participação tem sido pouco aprofundada e estudada. Uma monografia de fim de curso do Bacharelado em Antropologia da UFBA (MASCARENHAS, 1995) contém um resumo da tradição oral dos Kiriri e dos Kaimbé de Massacará. Um material muito rico, e, justamente em razão do significado que Canudos teve na sua história, a parte registrada na monografia ainda é, somente, uma amostra limitada.[2] O testemunho direto de conselheiristas sobreviventes, cujo registro se iniciou, muito timidamente, no fim dos anos quarenta, demonstrou a riqueza e uma outra versão dos mesmos eventos, uma visão de mundo e de Canudos que pouco ou mal apareciam nos escritos da época, ou, quando referidos, por exemplo, em algum esforço mais etnográfico do próprio Euclides da Cunha, não recebia uma interpretação adequada. Esses testemunhos, e a crescente atenção dedicada à tradição oral, fornecem versões dos fatos e eventos da maior importância e um material indispensável para um dos maiores problemas sociológicos de Canudos, até hoje mal estudado: qual é o sentido do movimento de Antônio Conselheiro para as diferentes categorias sociais que este atraiu e fez com que se locomovessem para Canudos e participassem na luta? De fato, qual a razão ou razões simbólicas que levaram os Kiriri a se mudar para Canudos e efetivamente lutar pela sua defesa? O problema de significação gera a pergunta que norteia este artigo, por entender que a resposta não é tão óbvia.

Antes de me dirigir mais especificamente a essa questão, quero me reportar à monografia anteriormente referida e reproduzir uma parte, selecionada, uma vez que ela fornece fragmentos da rica tradição oral. Já que os acontecimentos marcaram um evento significativo para os Kiriri, há uma memória social que extrapola a memória mais estritamente familiar, com uma circulação de histórias que parecem ter um lastro social mais geral (BRASILEIRO, 1995, p. 45-6); essa pesquisa se ocupa de outro assunto e se refere, de passagem, a esses fatos. De fato, como Bandeira (1972, p. 82-83) deixa muito claro, no final dos anos sessenta do século passado, a perda de tradições era vista como a causa de um declínio geral, especialmente na relação dos índios com os encantados. O sobrenatural dominava o cotidiano, determinava o bem-estar generalizado, e a dificuldade do contato sobrenatural implicava em grandes problemas de reprodução étnica. Na Guerra de Canudos morreram os últimos falantes

[2] Para uma análise comparativa entre Kaimbé e Kiriri, veja Reesink (2000b). Quero agradecer a generosidade de Maria Lucia Mascarenhas em disponibilizar até mesmo o material não publicado (as publicações são Mascarenhas 1995; 1997a; 1997b).

da língua indígena, meio privilegiado de comunicação com os encantos. Os últimos pajés morreram lá, perdendo-se a ciência do índio, os segredos do ritual *cururu*, com o uso da jurema (um enteógeno), quando os homens entendidos conversavam com os mortos e sabiam como as almas viajavam. Uma prática xamânica, portanto, que não se transmitiu na sua totalidade para uma geração mais nova, prejudicando o grupo como um todo. Sem conservar todo o saber dos antigos, o grupo ficou *tolo*, mas, apesar disso, os Kiriri consideravam que sem a proteção dos *encantados* nem teriam sobrevivido até a atualidade: teriam ficado "sem deixar semente". (BANDEIRA, 1972, p. 82) Mais do que isto:

> Não fôsse isto, dominariam os portuguêses, expulsá-los-iam de suas terras. Seriam ricos. Controlariam o meio ambiente, trabalhariam menos e não teriam tantas doenças. Não haveria pragas nas roças, nem falta d´água ou sêcas prolongadas. Só teriam, em troca, de cumprir as obrigações devidas aos encantados.

Combinado com o mito que prevê o retorno de um índio especialmente dotado em lidar com o plano sobrenatural dos encantados, revertendo o período de declínio geral (REESINK, 1999a), não é nada surpreendente que existisse um *déficit* simbólico na relação com o sobrenatural que se preencheu com a adoção do Toré.[3]

O resultado da sua participação na Guerra deixou, então, um saldo bem negativo. Na avaliação dos índios, sua capacidade de se sustentar e reproduzir, dentro de um mundo cujas assimetrias alcançaram um ponto alto em favor dos não-índios, se concebia como seriamente prejudicada. Assim, os brancos tomaram muitas terras e, em especial, as melhores partes do território. Fortemente marcados, portanto, os episódios são conservados na memória social geral do povo pelos seus efeitos deletérios amplos, enquanto que as memórias familiares preservam acontecimentos mais específicos a respeito de parentes mais próximos. Das pessoas mencionadas, somente uma figura na literatura geral, o Antônio Fogueteiro, embora raramente se saiba que era índio. Este é descrito como "mandão" em Canudos, e "jagunço bom". Das outras pessoas, e há mais vinte quatro identificadas, nenhuma alcançou a fama nas páginas da literatura canudense existente. A memória social enfatiza que os Kiriri ocupavam, à época, boa parte de suas terras e que viviam de suas atividades produtivas basicamente camponesas. Aí passou o Antônio Conselheiro (o que segue é um resumo editado):

---

[3] O que ocorreu nos anos setenta, depois do trabalho de campo de Bandeira. Para considerações gerais sobre o Toré no Nordeste, e a introdução entre os Kiriri, veja a dissertação de Nascimento (1994) e Reesink (2000a).

– Ele era *chochinho, franzino e barbado*, falava bem, dava conselho e era chamado de *meu Bom Jesus*. Dizia, mais ou menos, Deus no céu e o rei na terra; a monarquia era a lei de Deus na terra, a república desmanchava essa lei, impunha lei de *judiaria,* as tabelas de imposto que quebrou em Natuba, e Canudos se construiu na sua doutrina.

– O Conselheiro reuniu *tudo quanto foi gente* e o povo dizia *ai vamo, que eu num fico aqui. Quarteirões*, bairros rurais inteiros se foram para Canudos, porque, pela *experiência dos sabidos*, '*o Senhor da Ascensão estava só na semelhança e convidou o pessoal para ir onde estava o aperto da Guerra*'.[4] O Conselheiro falou de sua *missão*, para o bem de todos, e chamou os índios. A notícia correu, inclusive do rio de leite e ribanceira de cuscuz, e falaram *nois vamo, nois vamo*.

– A busca da madeira para a igreja de Canudos foi sugestão do Antônio Fogueteiro e dos índios porque conheciam a região do Bendó, depois de Mirandela, aonde havia madeira de tamanho adequado. Depois da derrubada da madeira, foi preciso o Conselheiro dar nove pancadas no tronco para que ficasse leve o suficiente para levantar e carregar. Os índios levavam a madeira. *Os índios foram tudo. Foi contado o que ficou. Iam porque queriam ir, não tinham promessa.* No caminho faziam festa de noite e quando paravam o Conselheiro falava e o povo *encasquetava* e aí era *vamo, vamo*. Não levaram nada para comer, mas sempre eram bem recebidos por onde passavam, era uma *santa alegria* até Canudos. No entanto, ao que parece, foi muito índio, mas nem todo mundo foi, registra-se que teve um pai que proibiu a filha, que queria ir, a seguir para Canudos.

– No primeiro combate dois índios participaram e um deles morreu (o que seria, então, o primeiro a morrer por Canudos).

– A água era água e as pedras eram pedras em Canudos, de modo que não trabalhavam lá na agricultura. Os índios iam para suas roças originais para fazer farinha e trazer para Canudos, não passavam fome, quando acabavam os mantimentos iam caçar e coletar na redondeza. Indo e vindo dizia *lá tá bom*, que era uma festa, *a maior alegria do mundo*. Os índios participavam das rezas e tinham suas próprias rezas também. *O povo todo de Canudos era na doutrina de Deus*.

– Os pajés Kiriri ajudaram Pajeú contra Moreira César, ao descobrir sua rota e aconselhar a tentar acertá-lo no olho com flecha e tiro. Depois do cerco, morrendo muita gente com os tiros dos canhões, os jagunços deixaram sair quem queria, *quem não quiser morrer pode sair.* Muitos morreram e os que saíram não tinham nada, corriam riscos ao voltar na região e se esconderam nos matos do tabuleiro de Jeremoabo.

[4] As partes em itálico são indicadas como as palavras dos índios na monografia. A última parte, entre aspas simples, não é dado como literal, mas, aparentemente, segue de perto as palavras originais do depoimento. O mesmo parece valer para outras partes não literais que seguem.

Quando retornaram, suas terras estavam tomadas, perderam muita terra e até trabalhavam nas terras perdidas somente em troca de comida. (MASCARENHAS, 1995, p. 25-46)

SOBRE AS MOTIVAÇÕES DA PARTICIPAÇÃO DOS KIRIRI

Depreende-se logo como a sua participação é ressaltada nos relatos. Os índios se empolgaram e saíram com o Conselheiro, acompanharam-no, aconselharam-no sobre a madeira para a igreja que eles mesmos carregaram, contribuíram para a sua própria manutenção com comida e com a sua produção para ser redistribuída e consumida em Canudos, defenderam Canudos com o primeiro sangue derramado, descobriram meios de defesa com sua *ciência,* lutaram, todos, valente e corajosamente como jagunços e morreram em boa parte na Guerra. O resumo da tradição oral permite ver claramente como a sua adesão foi ampla, fortemente motivada e duradoura, desde a passagem do Conselheiro em tempos de relativa paz até os tempos de engajamento na luta armada. Um membro do povo ocupou posição de destaque na organização político-social de Canudos enquanto a participação do grupo como um todo se deu sob uma modalidade que preservou o seu caráter social distinto. Mesmo que a sua contribuição não seja reconhecida pela literatura, e, até onde sei, pouco figure na tradição oral não-indígena, para a memória social dos índios, a sua inserção, como coletividade, teve um papel de alta relevância em Canudos. Ou seja, a memória histórica dos Kiriri estima muito a sua contribuição, não obstante os não-índios não reconheçam estes fatos, ou, no caso dos moradores vizinhos, provavelmente a depreciem como parte de sua justificativa da expulsão dos índios de suas terras.

O envolvimento dos Kiriri certamente encerra uma época de sua história de transformações dentro de um sistema de relações interétnicas em que sempre figuravam como a parte mais fraca, e em que foram dominados cada vez mais fortemente. No tempo do Marquês de Pombal, com a expulsão dos jesuítas do Brasil (anos cinquenta do século dezoito), religiosos que missionavam entre os Kiriri desde a segunda metade do século dezessete, Mirandela se tornou vila, sob este nome português, numa franca tentativa de acelerar a assimilação dos índios. No século XIX houve um tempo em que a Diretória dos Índios, do governo da província, assegurava alguma proteção oficial aos índios. Muito pouco efetiva, é bom frisar, mas pelo menos reconhecia a condição étnica dos índios, e, a contragosto da maior parte da sociedade nacional, algum direito sobre suas terras. Nos anos noventa do mesmo século XIX, no entanto, mesmo esta tênue proteção deixou de existir e os índios passaram um período à mercê

da sociedade regional, e, em particular, dos mais poderosos, portadores de títulos da Guarda Nacional antes dos nomes. Dessa maneira, os Kiriri estavam numa posição especialmente enfraquecida no quadro do sistema das relações interétnicas. Se, como diz Brasileiro, a tradição oral dos índios ressalta Canudos como "[...] o ideal de uma sociedade mais 'justa' e 'equitativa'" (BRASILEIRO, 1996, p. 46), compreende-se, então, a atração de Canudos num momento histórico de mudanças gerais malvistas (a República trouxe novidades, como impostos sentidos como injustos) e do declínio maior da posição sociopolítica indígena.

Isso nos fornece um quadro geral que realmente ajuda a interpretar a adesão ao Conselheiro, mas que não é suficiente. Para além do quadro de franca opressão na região, alguns fatores poderiam ter contrabalançado a atração de Canudos. Primeiro, apesar de a tradição oral não deixar dúvida acerca do maciço engajamento indígena, não foram todos que foram atraídos, e Mascarenhas menciona o pai que não permitiu a ida da filha. Não basta ser, no jargão atual, "excluído", ou, numa linguagem mais datada, um "oprimido". Os índios avaliavam sua situação, sem sombra de dúvida, com um parâmetro de justiça própria, que, suponho (mas com certo grau de confiabilidade), qualificava sua posição como uma *perseguição* e um *sofrimento* totalmente indevidos e advindos da interferência injusta dos *portugueses*, os não-índios. Em contrapartida, a tradição esclarece que antes do conflito os índios ainda mantinham boa parte das terras, e algumas das melhores partes dentro do seu território, o ritual *cururu* ainda era realizado, como, também, os pajés falavam a língua e se relacionavam, portanto, de modo privilegiado com o sobrenatural (não fica claro em Bandeira, 1972, p. 83) se praticavam este ritual em Canudos). Até hoje o sobrenatural é concebido como causa fundamental dos eventos mais significativos da realidade vivida, força motriz do real, e a *ciência*, ainda em vigor, permitia uma relação privilegiada, que, a princípio, não deveria predispor os índios a seguiram outra pessoa "hierofânica" que, ademais, pertencia à etnia oposta. Visto desta perspectiva, os índios dispunham dos seus próprios intermediários, plenamente satisfatórios, para lidar com o sobrenatural, e não necessitavam de intervenção de um terceiro externo.

Na verdade, quase todas as categorias sociais, reconhecidas socialmente ou construídas pelo analista, estavam presentes em Canudos, com a provável exceção ou presença mínima de grandes proprietários. Uma vida melhor os atraía, principalmente uma vida mais justa, mas não em razão somente de uma organização social mais legítima, mas porque esta ordem sociocultural se fundamentava na ordem englobante e fundante da religião, numa variante de catolicismo que fundamenta uma ordem moral e geral do mundo e do *socius*. Uma cosmovisão como deve ser a ordem do mundo, apontando o abismo entre o modelo moral e religioso deste e

da realidade do momento. Uma enteotopia, uma realidade terrena perpassada pelo sobrenatural. (REESINK, 2000b) Mas a motivação que deriva desta reconstrução do mundo depende não só da posição dominada dentro do sistema interétnico. Por exemplo, índios de Massacará não reagiram com o mesmo entusiasmo ao Conselheiro. Três irmãos que moravam em Muriti, caminho entre Mirandela e Massacará, se esconderam na passagem do grupo que transportava a madeira. Eles me contaram que tinham medo de tamanha gente e movimento, numa escala totalmente fora do comum, e, na verdade, o afastamento para se manter ao largo da sociedade regional também constitui uma estratégia étnica de certa preservação de autonomia. Em Massacará houve gente que foi, mas muita gente que não foi. Uma pessoa, um líder e um sabido de conhecimento dos encantados (detentor de conhecimento), não queria ir porque ele morava o que considerava o 'seu lugar', com sua própria casa e sua terra para trabalhar. E, de fato, não havia terra de trabalho (agricultura) para ele e nem para os Kiriri em Canudos. Pelo contrário, os Kiriri iam e voltavam para fazer e trazer farinha de suas terras. A terra em si era antes um motivo contrário à ida até Canudos do que um atrativo. E a terra, e o trabalho nela investido, é a base da condição camponesa e da condição de se realizar, no mundo, para um homem que é pai de família, fundamento de sua concepção subjetiva de ser homem no mundo. Assim, para o líder de Massacará, ter sua terra e casa pesava mais do que o apelo da nova ordem do Conselheiro. (REESINK, 1997, 2000b)

A mulher deste líder insistiu em ir para Canudos, porque somente assim se sentiria segura de sua *salvação*. Ele resistiu, mas cedeu aos rogos da esposa, que estava doente e morreu lá, para retornar logo depois, em pleno curso da Guerra. Como dizem os Kiriri, os *sabidos*, os mais velhos, foram inspirados no saber indígena para ir. O homem de Massacará também era *sabido*, mas seus laços com a terra e a casa prevaleceram sobre a atração religiosa católica. No caso Kiriri, a religião predominou na sua escolha. O que está claro é que a razão principal da sua adesão havia de ser religiosa. Primeiro, pela razão de que nada fariam de maior importância que não fosse avalizado pelos *encantados*. Na verdade, já vimos que em termos da relação dos índios com os *encantados,* anterior à passagem do Conselheiro, e da ampla posse da terra na mesma época, os índios ainda detinham uma posição bastante razoável, muito melhor, como dito, do que depois do conflito e de suas perdas altamente significativas. A chave para o entendimento da atração pelo Conselheiro parece, então, estar na sua mensagem religiosa e de salvação. Como transparece do caso da mulher de Massacará, o que o Conselheiro instaura em Canudos é um regime religioso que se caracteriza por ser um "regime de salvação", uma ordem sociocultural com o propósito de alcançar a salvação da alma (incluindo uma enteotopia de igualdade e

justiça nessa terra), uma meta sobrenatural para a eternidade, em contraste com a ordem cotidiana contaminada prevalecente na sociedade republicana. Na tradição oral, se contrapõem duas ordens: a nova ordem republicana que se caracteriza por ser imoral – de mulheres agindo e se vestindo de modos indecentes, um governo ilegítimo e que cobra impostos intoleráveis; em justaposição há *a doutrina de Deus*, a ordem moral infundida de sacralidade que regia as condutas morais da população em Canudos. Uma fé tão forte que, quando forçada a marchar, como prisioneira, pela caatinga e sem poder resistir aos sacrifícios impostos pelos soldados republicanos, uma velha "cabocla" mandou as outras mulheres e crianças continuarem a caminhada, enquanto ela e uma moça muito fraca se embrenharam no mato para esperar o fim do sofrimento, dizendo-lhes: "[...] Até o dia de Juízo". (BARROS, 1995, p. 80).[5] Importava a vida eterna e não a morte, que viria de qualquer maneira, mas depois de uma vida regrada na lei de Deus.

Os Kiriri eram católicos e os encantados se subordinam a Deus. O conjunto de concepções religiosas se compõe de duas metades, uma, o sobrenatural dos encantados, outra, o nível intermediário dos santos, exemplificado no padroeiro dos índios, Nosso Senhor da Ascensão. Encantados e santos não são intercambiáveis nem comparáveis num sentido restrito, mas agem em esferas distintas sob um mesmo Deus, inatingível diretamente.[6] Os encantados detêm sua própria esfera de ação e parecem praticamente independentes, pouco se relacionando com Deus, a não ser pela subordinação nominal. Os santos, em contrapartida, se subordinam mais claramente a Deus porque não detêm tanta força própria, nem agem por sua exclusiva iniciativa, mas em função de promessas.[7] Deste modo, dito de outra forma, mas consistente com as observações de Bandeira, as duas metades são análogas e coexistentes, guardadas

[5] Caboclo, nesse contexto regional, muito provavelmente quer dizer índio, do mesmo modo como os índios Kiriri eram chamados de caboclos pelos brancos. Não se esclarece de onde era esta mulher, mas na região é mais provável que seja de Massacará ou de Mirandela. O mesmo depoimento registra outra despedida e que se supõe ser definitiva com a morte da interlocutora: um homem, preste a sair de Canudos, em plena Guerra, usa a mesma frase para se despedir de uma parenta que ficou. É provável, então, que essa tenha sido uma prática regular na Guerra, enfatizando a fé na salvação e ressurreição dos conselheiristas. A morte era a porta para a vida eterna. Para uma avaliação do movimento de Canudos veja Reesink (1999b).

[6] Mais uma vez, uma interpretação do que se depreende da descrição de Bandeira. No caso, essa interpretação se apóia, também, em material comparativo de outros povos. (REESINK, 2000a, v.2)

[7] Observa-se que no depoimento a ida a Canudos explicitamente não era devida a uma promessa. Ou seja, não houve um compromisso com um santo que obrigasse os índios a acompanhar o Conselheiro. Os índios seguiam por sua própria e livre vontade e não por obrigação religiosa associada a essa espécie de pacto com os santos.

essas diferenças, mas essencialmente semelhantes porque são agentes sobrenaturais e de origem cabocla.[8] Os santos também são ancestrais índios. A religião católica não está em oposição, portanto, a um sistema de crenças indígenas, ela se incorporou a um sistema geral de crenças que consiste de duas metades, mas que os índios consideram como sendo indígena no seu todo. Não é à toa, então, apesar de serem análogos, que santos e encantados não se separam em esferas absolutamente estanques.[9]

Paralelos, mas integrados em um único sistema indígena, tal é a explicação para que na experiência dos mais velhos, ou seja, uma consulta aos encantados, fornecesse a informação aos índios que 'o Senhor da Ascensão estava só na semelhança' e que o santo os convidou para ir para Canudos. O campo dos *encantados* costumava informar sobre o estado do mundo e comandar as ações indígenas nos mais diferentes planos. Por sua parte, o Conselheiro os entusiasmou com sua mensagem de salvação e ordem moral, infundindo um sentimento religioso no sentido etimológico às vezes suposto na literatura de "entusiasmo", a presença do sagrado no participante. Sendo ele chamado, muitas vezes, de Bom Jesus, é provável que houvesse uma certa identificação de sua pessoa com Jesus, uma santificação de pessoa. A aquisição de uma condição de santidade pela sua vida e conduta exemplar desvela muita mais a possibilidade de ser um santo do que um messias (que nunca afirmou ser). No caso aqui, os índios afirmam, ainda segundo Bandeira, que os santos andam muito pela terra, mas nem bebem e nem comem (diferentemente dos encantados, sem esquecer que os primeiros não são consultados numa base regular). (BANDEIRA, 1972, p. 78) Os índios, por outro lado, distinguem entre Jesus e Jesus Cristo (o último sendo reconhecido como Deus, mas não se equivalendo a Deus), o Cristo sendo hierarquicamente superior. Se for possível a identificação do Conselheiro com Jesus, com um santo (e ele comia e bebia muito pouco e não em público e a "santidade" é consoante a sua imagem popular), o Senhor de Ascensão é o Jesus Cristo ressuscitado e sua opinião deveria pesar mais ainda. De um lado, o Conselheiro com atributos de um santo, por outro lado o Cristo, superior, "convidando" para ir a Canudos. Dessa maneira, o saber religioso dos índios, sua relação fundamental com o sobrenatural – por excelência sua marca distintiva própria – lhes permitiu saber a opinião do santo protetor. Mais, parece ser justificado interpretar que o mesmo padroeiro não estava mais em Miran-

---

[8] Para os encantados, existem exceções, mas, grosso modo, é válida a concepção, inclusive porque os encantados que não foram ancestrais índios pertencem, de qualquer maneira, às concepções de origem indígena.

[9] Nos relatos de como alguém se transformou em uma pessoa que trabalha com os encantados, registrados por Bandeira para duas pessoas particularmente dotadas de uma relação privilegiada com o sobrenatural, há, no meio da narrativa sobre o processo, menções a visões de santos e do diabo.

dela, mas, pelo que se entende, tinha-se deslocado, na verdade, para Canudos. Só a sua "aparência" permaneceu em Mirandela.

Pelo que é possível interpretar dos relatos e do conhecimento atual, os encantados permitiram esta constatação e contribuíram para influenciar a decisão, já que sem sua intermediação nada se faria. E, vale notar, até hoje na festa do padroeiro a primeira noite da novena é dos índios e eles se vestem etnicamente como "índios" enquanto preparam a noite com oferendas aos encantados. E esta última atividade antecede a abertura da festa propriamente dita. (BANDEIRA, 1972, p. 105) Ou seja, a associação com os encantados é imediata e provavelmente histórica. Os encantados se comunicavam com os xamãs, mas não com os santos. Como na festa, uma consulta aos encantados antecede notícias do santo. Dessa forma, todo o sistema de crenças dos Kiriri se engajou na decifração do estatuto epistemológico do Conselheiro e na formulação das razões de sua adesão a Canudos. A meta dos índios também inclui, e incluía, a salvação de sua alma após viver com o acúmulo do menor número de pecados possível. Afirma-se o fato de que os índios têm seu próprio espaço no céu, não se misturando com os brancos, já que nem aí se mistura o que na vida foi separado. (SARMENTO, 1996) O Conselheiro e a criação de sua ordem religiosa englobante em Canudos se assemelhavam suficientemente à cosmovisão dos índios para se identificarem com ele e o regime instaurado. Similitudes identificatórias essenciais, mas, por outro lado, uma concepção como, por exemplo, a separação de índios e brancos após a morte, não coincide com as ideias mais tradicionais do Conselheiro. É razoável supor, até, que essa concepção e, em particular, todos os componentes do sistema de crenças sobre os encantados não poderiam ser aceitos pelo grande homem, tão exemplar nas suas condutas religiosas e sociais. Justifica-se, então, concluir por uma inserção dos Kiriri nos termos determinados pelos seus próprios esquemas simbólicos, sem se diluir ou renegar suas práticas diferenciadas. Desse modo, o episódio dos pajés que avisaram Pajeú exemplifica uma contribuição orgulhosa dos índios a partir de sua ciência, justamente o que os diferenciava e os sustentava etnicamente (provavelmente com uma sessão de consulta sobrenatural, um "trabalho"). Um engajamento como um grupo com base organizacional específica, étnica, evidenciada espacialmente pela existência da rua dos caboclos em Canudos, provável moradia de pelo menos parte dos Kiriri.

Identificar o Conselheiro como santo significava, ao que indicam os dados citados sobre os santos, atribuir ao líder uma origem de caboclo, e esta santidade ajuda a compreender a sua atração. Talvez, como o Conselheiro foi descrito como sendo de cor morena, trate-se da identificação não somente de

um homem santo – com quem os índios se identificavam mediante a projeção de uma imagem ideal que gerava o seu carisma –, mas até de uma pessoa que fosse, também, índio.[10] O que parece realmente decisivo para o caráter coletivo da adesão, no entanto, após o engajamento de todo o aparato religioso indígena na interpretação simbólica do Conselheiro, foi a mudança do padroeiro. Na verdade, pelo que se depreende dos fragmentos das narrativas orais, esta mudança do padroeiro levou as lideranças indígenas a aderirem, abrindo, certamente, o caminho para muita gente, apoiando quem já tinha ido. A adesão em bloco se explica por todos estes fatores de aproximação do Conselheiro e sua ordem com o sistema de crenças indígenas e sua interpretação dentro deste, mas é de supor que fosse muito menor sem a intervenção do santo. A remoção do santo em Canudos simboliza não somente o seu aval à ordem recriada no arraial, mas implica em transferir o centro do mundo. O padroeiro é, para os índios, propriedade dos Kiriri, é o seu santo e a sua imagem. Na religião dos índios, o seu território em Mirandela e arredores é uma espécie de centro do mundo. Dentro de uma concepção concêntrica, o povoado se localiza no meio do território indígena. A igreja, por sua vez, é o centro da aldeia. De fato, observe-se, de passagem, que a medição original da terra da aldeia procedia a partir da porta da igreja, medindo uma distância igual para todos os lados (uma légua para cada lado). Por fim, o santo padroeiro é o centro da igreja.

Do ponto de vista da parte religiosa do lado dos encantados, muitos destes escolheram Mirandela como seu local de moradia, vindo de várias nações e diversos lugares. Aqui, além dos ancestrais e encantados próprios da área, também se deduz uma atração por considerar Mirandela como centro. (BANDEIRA, 1972, p. 79) No caso do padroeiro, a imagem pertence à categoria de "santo aparecido", o que quer dizer que apareceu no mundo sem a interferência do homem. Deus transformou os da "raça pura" pré-diluviano em santos e assim aparecerem suas imagens, apesar de que suas feições podem parecer de branco. Os santos mais importantes derivam dessa origem, não obstante, atualmente, a maioria se incluir na categoria de "santo feito", que os homens inventaram e Deus abençoou posteriormente para se tornarem santo. De qualquer modo, somente existem santos dos quais se conhece a imagem

[10] Não deixa de ser significativo que o grande movimento de entusiasmo dos índios tenha coincidido com a visita do Conselheiro, estabelecendo, dessa maneira, uma relação pessoal com os índios. Cada um podia interpretar sua relação pessoal como um relacionamento face a face com o homem carismático, elemento considerado crucial para a constituição de uma relação multidimensional entre o líder e seus seguidores. (ROBBEN, 1994) Acrescenta-se que, na mesma ocasião, o Conselheiro deu provas de sua excepcionalidade quando, batendo na madeira com seu bastão, aliviava, misteriosamente, o peso imenso da madeira transportada.

e não se dissocia o santo de sua imagem material. (BANDEIRA, 1972, p. 77) No caso, os índios acharam a imagem do santo e a sua instalação na igreja local marca a própria origem da aldeia, sacralizando a fundação da missão e o centro do território indígena.[11] E ainda houve a insistência do santo padroeiro em ser abrigado no templo sacro naquele exato lugar. Um início sagrado e a sacralização do centro, portanto, reificado na imagem do próprio santo. Daí que podemos afirmar que o santo é a sinédoque do centro sagrado, do 'todo' e, de certa forma, do próprio povo Kiriri.

CONCLUSÃO

A mudança do santo deslocou o que era mais central, distintivo e próprio no sistema de crenças dos índios, o *seu santo*, símbolo sagrado máximo da ancoragem sociocultural no espaço de sua coletividade singular. Acrescenta-se que na primeira noite da novena do padroeiro fica claro que os índios cultuam na figura do seu "santo velho da terra", na realidade também todos os santos. (BANDEIRA, 1972, p. 105) O padroeiro é, além de tudo, uma sinédoque de todos os santos. As pessoas que se dirigiam a Canudos costumavam levar suas imagens de santo, entregando-as para coabitarem todas juntas no santuário para este fim, na igreja do local. Não há notícia no resumo da tradição oral que os Kiriri transportaram seu santo também. Tal evento, provavelmente, não deixaria de ser transmitido. Desse modo, apesar da indissociabilidade apontada por Bandeira, nesse caso, talvez excepcionalmente, a expressão de estar presente somente na aparência é crucial para interpretação da significação fundante da adesão em massa dos Kiriri. Ao que tudo indica, depois da passagem do Conselheiro, e durante a existência de Canudos, o arraial rebatizado de Belo Monte se tornou o centro sagrado do mundo quando o representante simbólico do 'todo', o povo e seu território, se deslocou para lá. Por este lugar, tornado sagrado e o centro do mundo para os Kiriri, lutaram os índios, com muita força, orgulho e dedicação, ao ponto que muitos deles morreram em defesa de Belo Monte, e, convencidos da salvação de suas almas, somente serão vistos novamente no dia do Juízo Final.

[11] O santo geralmente foi achado e levado para outro lugar. No entanto, noutro dia voltava para o lugar de origem, fato que se repetia até que as pessoas aceitassem a vontade do santo de permanecer no local e se construísse o seu santuário neste exato lugar.

REFERÊNCIAS

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kiriris de Mirandela:** um grupo indígena integrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia. 1972.

BARROS, Luitgarde. Crença e parentesco na Guerra de Canudos. In: MENEZES, E. Diatahay de; ARRUDA, J. (Orgs.). **Canudos, as falas e os olhares**. Fortaleza: Ed. da UFC, 1995. p. 74-89.

BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

MASCARENHAS, Maria Lúcia. Rio de sangue e ribanceira de corpos. **Cadernos do CEAS**, Salvador, p. 59-72, 1997a. Número especial sobre Canudos.

MASCARENHAS, Maria Lúcia. Toda nação em Canudos – 1893-1897. **Revista Canudos**, Salvador, p. 68-84, v. 2, n. 2. 1997b.

MASCARENHAS, Maria Lúcia. **Rio de sangue e ribanciera de corpos**: 1893-1897 – Kiriri e Kaimbé em Canudos. 1995. Monografia (Bacharelado em Antropologia)- Departamento de Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1995.

NASCIMENTO, Marco **O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri**. 1994. Dissertação (Mestrado em Sociologia)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

REESINK, Edwin. A tomada do coração da aldeia: a participação dos índios de Massacará na Guerra de Canudos. **Cadernos do CEAS**, Salvador, p. 73-95, 1997. Número Especial sobre Canudos.

REESINK, Edwin. O gavião e a arara: etno-histórias Kiriri. In: ALMEIDA, L. S.; GALINDO, M.; SILVA, E. (Orgs.). **Índios do Nordeste: temas e problemas**. Macéio: EDUFAL, 1999a. p. 59-76.

REESINK, Edwin. A salvação: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista. **Raízes**, Campina Grande, ano XVIII, n. 20, p. 147-158, 1999b.

REESINK, Edwin. O segredo do sagrado: o toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, L.; GALINDO, M.; ELIAS, J. L. (Orgs.), **Índios do Nordeste: temas e problemas**. Macéio: EDUFAL, 2000a. p. 359-405. v. 2.

REESINK, Edwin. Till the End of Time: The Differential Attraction of a 'Regime of Salvation' and the 'Entheotopia' of Canudos. **Journal of Millennial Studies**, Boston, v. 2, Issue 2, winter, p. 1-19, 2000b. Disponível em: <http://www.bu.edu/mille/publications/winter2000/reesink.PDF>. Acesso em: 16 fev. 2010.

ROBBEN, A. Deadly Alliance: Leaders and Followers in Transactionalism and Mass Psychology. In: VERRIPS, J. (Org.). **Transactions**. Amsterdam: Het Spinhuis, 1994. p. 229-250.

SARMENTO, Paulo. **Atitudes e representações diante da morte**: alguns elementos para uma definição da concepção da morte dos Kiriri de Mirandela-BA. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

ENSAIO ETNOFOTOGRÁFICO II

ENTRE AS DUAS MARGENS DO RIO ARROJADO

Ana Magda Carvalho

Para os que entram nos mesmos rios, outras e outras são as águas que correm por eles…

Heráclito de Éfeso

Me deu saudade de algum buritizal, na ida de uma vereda em capim tem-te que verde, termo da chapada. Saudades, dessas que respondem ao vento; saudade dos Gerais.

João Guimarães Rosa
Grande Sertão: Veredas

As imagens, a seguir, falam de um lugar, de um povo, um povo dos Gerais. São fotografias produzidas durante a realização de trabalho de campo nos Gerais da Bahia, nos anos 1997, 1998 e 2002, especificamente na comunidade rural e ribeirinha de Bom Sucesso, localizada às margens do rio Arrojado, município de Correntina, região Oeste da Bahia. Como parte de um estudo monográfico de graduação em Ciências Sociais/Antropologia, sob a orientação do professor Pedro Agostinho, procurei investigar tanto as condições materiais e sócio-organizacionais do grupo, quanto as

representações e percepções locais e extra-locais relativas às circunstâncias da sua formação, na qual estaria implicada uma complexa relação entre o reconhecimento e a negação de suas origens indígenas, mais precisamente *tapuias*.

Passados mais de dez anos desde que comecei a entrar em contato com a gente e o lugar de Bom Sucesso, e também com o rico universo dos Gerais – tão ricamente versado e proseado pelo escritor João Guimarães Rosa – ocorre-me seguir o curso do rio, agora, em projeto de pesquisa de doutoramento,[1] e continuar conhecendo mais os Gerais, em seu conjunto, e em seu contexto etnográfico específico – o povo e o lugar de Bom Sucesso.

Algumas *veredas* e caminhos importantes de se conhecer, trilhar mais, nesse momento:

1 - A memória *tapuia* elaborada pelos camponeses ribeirinhos de Bom Sucesso, através de narrativas sobre o tempo dos antigos, algumas das quais apontam para o que se poderia chamar de fragmentos de mito, versam, de um modo geral, sobre o que estou chamando de um processo de transubstanciação do ser índio no ser caboclo – ou, em outras palavaras, processo de transformação da fronteira entre um e outro. Tais narrativas estão vinculadas diretamente ao complexo e dinâmico contexto ecológico dos Cerrados, conhecidos também como Gerais, e incidem, de um modo particular, sobre o universo aquático e ribeirinho e seus encantos d'água, no qual seres humanos mantêm estreita relação, de transformação inclusive, com peixes e outros moradores do rio.[2]

2 - O campo intersocietário não obstante a ausência de um processo de identificação e auto-identificação etnonímica, a demarcação da fronteira entre as pessoas de Bom Sucesso e os Outros parece ocorrer em alguns planos específicos, nos planos micro-político ou de resistência cultural, é pautado em um firme rechaço a eventuais tentativas de agenciamento, intervenção e controle por parte da adiminstração laica

---

[1] Iniciado em 2009, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

[2] Quando da realização do trabalho de campo em 1998, ouvi muitas dessas pequenas histórias, como a que reproduzo a seguir, de um informante que falou acerca de índios – tapuis –, lagoas douradas e capões – enclaves de mata densa e terra fértil em meio ao cerrado stritu sensu, caracterizado pela baixíssima fertilidade natural dos solos e pela existência de extensas campinas e árvores retorcidas: "Dizem que os caras saíram no meio da mata – porque lá é mata, mata mesmo – aí chegaram e encontraram uma lagoinha de água que tava só assim, só brilhando puro ouro, estava o trem lá só brilhando. Aí o cara, dizem que chegou e ficou doido, encantou com o trem e ficou lá olhando. Aí o tapui, que quando ele viu aquilo, o tapui tacou a flecha enroscado nele. Aí já ele já saiu que saiu mesmo puxando pra trás na carreira. Ele foi lá e avisou o pessoal e juntou uma caravana de gente e veio. Hum!, num sabe nem pra que lado foi mais. Exalou". (CARVALHO, 1999, p. 91)

e religiosa da região – do prefeito ao padre de Correntina, passando por agentes de saúde, e pelos vizinhos sitiantes da outra margem do rio, há um certo consenso em torno de um conjunto de representações sobre as pessoas de Bom Sucesso, invariavelmente consideradas primitivas, atrasadas, cachaceiras, briguentas, avessas à prátcas e valores de higiene e de civilização, na lida, por exemplo, com o corpo, a alimentação, a saúde etc. Em muitas situações, são chamadas de "índios", categorização que acaba operando como uma forma emblemática de estigmatização, sendo assim recebida e percebida pelos camponeses de Bom Sucesso. No entanto, o conteúdo de tais percepções e concepções tende a variar de acordo com a posição dos sujeitos enunciadores destas categorizações, no sistema de relações;[3] o plano das relações de parentesco, caracterizado por um sistema dual em que as alianças e trocas matrimoniais tendem a ocorrer entre duas únicas parentelas, sendo interditadas às pessoas de fora do lugar; e por fim, o plano místico-espiritual, em outros momentos alvo também de tentativas de agenciamento por parte da Igreja local, que classifica determinadas práticas – vinditas, rezas e benzições – de supertições, para fins diversos, a cargo de alguns indivíduos, que, em decorrência disto, acumulam prestígio, respeito e certa proeminência entre os próprios moradores do lugar e, paradoxalmente, entre pessoas de outros lugares, próximos ou distantes.

3 - Por fim, uma última vereda que pretendo continuar trilhando é a relação entre a investigação da história da formção do grupo e uma abordagem mais ampla sobre o processo de ocupação indígena nos Gerais da Bahia e da formação da sociedade regional, tanto no âmbito mais específico da bacia do rio Corrente, quanto no dos Gerais, em seu contexto mais amplo. Os dados produzidos e coligidos a partir das pesquisas de caráter histórico, biogeográfico, geopolítico e etnológico, ainda que demandem um maior aprofundamento, já indicam muitas veredas e caminhos que ligam os Gerais ao contexto do planalto central brasileiro, ao bioma de Cerrados e a

---

[3] É interessante notar que dentre todos estes "outros", são os seus vizinhos mais próximos, os camponeses de Catolés, do outro lado do rio Arrojado, os que têm uma relação de alteridade mais amena e destituída de conflito com os moradores de Bom Sucesso. Para os sitiantes de Catolés, o "pessoal de Bom Sucesso" tem simplesmente um jeito diferente de viver, sendo-lhes, no entanto e paradoxalmente, semelhantes, iguais, mas diferentes, diferentes, mas iguais a eles mesmos, como se depreende do relato seguinte: "o povo – uns vão contando pra outros – é um povo assim, não sei como, eles são diferentes, assim, mas são iguais a nós mesmos, aquela descendência deles, dos troncos velhos, porque tudo tem raiz... Porque aí é assim, engraçado, eles são assim, casam tudo no local deles. E não é dizer que eles casam fora, não, é tudo na família. A casa é uma ali, outra aqui, é pai, é filho, é irmão, é cunhado, é sobrinho, é tio...[...]. Eles lá são assim, do jeito que toca eles dançam. Eles não ligam qualquer coisa não. Se eles banhou, banhou, se eles vestiu limpo, vestiu, se eles comeu hoje, comeu, e assim, acho que por isso que esses costumes é esse, então só procura os iguais". (UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA, 1997, p. 69)

alguns grupos que tradicionalmente ocupavam o interflúvio São Francisco-Tocantins – Xavante, Xerente, Xacriabá, Akroá e Krahó (Jê), e frações de grupos Tupi, como os chamados Aricobé e Avá-Canoeiro. Dos grupos Jê referidos, apenas o dos Akroá – que também ocupavam a bacia do rio Corrente – é tido como extinto desde o século XVIII, em Goiás e no Piauí, quando teriam sucumbido, não sem antes demonstrar ferrenha resistência ao assédio das frentes extrativistas e agropastoris, das guerras ofensivas, do bandeirantismo preador, dos aldeamentos missionários e dos surtos epidêmicos.

Estamos, ao que as evidências indicam, pois, diante de um processo identitário singular, que transita entre fronteiras e que produz fronteiras, que podem não ser étnicas, no sentido pleno do autorreconhecimento, autoidentificação e autoclassificação, mas que parecem persistir sob formas outras de distintividade face aos não-membros do grupo, uma vez que se lhes é atribuída, por outrem, uma identidade indígena (hetero-classificação), ao mesmo tempo em que esta é, pelo próprio grupo, fortemente rechaçada, percebida e concebida como uma marca negativa – "o sangue de tapui", as marcas das heranças *tapuias*, reconhecidas e narradas, não obstante, no tempo pretérito – como uma categoria de acusação e de estigmatização. Ao contrário do que vem ocorrendo em âmbito continental, inclusive entre os povos indígenas no Nordeste do Brasil, lá não se observa a reversão etnopolítica da condição do estigma ao emblema (BOURDIEU, 1989), e quiçá da condição de caboclos a índios.

Interessa-me, neste sentido, não extamente perscrutar a sua indianidade ou não indianidade, mas o processo mesmo da formação e transformação da fronteira entre os *tapui[a]s* do passado e o estigma do presente, o processo mesmo pelo qual estes índios do passado – ao que tudo indica, de filiação linguístico-cultural Jê-Akwê – encantaram, ou como dizem as narrativas locais, exalaram, atravessaram o rio, subiram no alto dos buritizais, para fugir do contato com os chegantes, deixando, no entanto, marcas e persistências, inclusive no fenótipo de alguns dos moradores atuais. E memórias. Não se trata, no entanto, de uma pesquisa que esteja preocupada com continuidades ou afirmatividades, seja isto ou aquilo. Há muito ainda o que se entender, ou andar mesmo por andar, histórias a ouvir, viagens a fazer, no mundo dos Gerais.[4] A questão, vale notar, são as fronteiras, e os meus sujeitos desconhecidos são os geraizeiros de Bom Sucesso.

[4] Gerais, nesse estudo, refere-se, pois, a todo um vasto domínio de contínuo território de fronteira entre sistemas ecológicos, etnohistóricos e geopolíticos. Termo também usado, local e regionalmente, para designar a região de cerrados que bordeia o rio São Francisco, a oeste. Nele, predominam os buritizais, as veredas, os brejos, os capões, as campinas, o cerradão, o arenito urucuia. Em termos geopolíticos, situa-se entre as atuais fronteiras dos estados de Bahia, noroeste de Minas Gerais, Goiás, Tocantins, Piauí e Maranhão, e a leste, o rio São Francisco, em seu curso médio. Dos pontos de vista ecológico e etno-histórico, i.e., da relação entre ambiente e ocupação indígena, Sampaio (1912) considerava que os Gerais ou Geraes, enquanto macro-unidade, seriam muito mais vastos, considerando-se a continuidade espacial-temporal da ocupação indígena Jê ou "Cran" (ver mapa em anexo).

Esta é, pois, uma história a ser, também, recontada. Uma história que, talvez, partilhe algo em comum com um passado/presente de silêncios e constragimentos de ordens várias, pelos quais passaram/passam os povos indígenas, gastados[5] na gestação do Brasil. No entanto, entre o dito e o silêncio, há o *devir*, há o rio e suas águas, que nunca são os mesmos, que mudam e, ao mesmo tempo, permanecem, há margens aqui e acolá, e há outras possíveis. Como disse Guimarães Rosa, ou melhor, seu jagunço Riobaldo, "muita coisa importante falta nome".

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CARVALHO, Ana Magda. **A outra margem dio rio**: um estudo de fronteiras e etnicidade nos Gerais, Oeste da Bahia. 1999. Monografia (Graduação em Antropologia, Ciências Sociais)- Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1999.

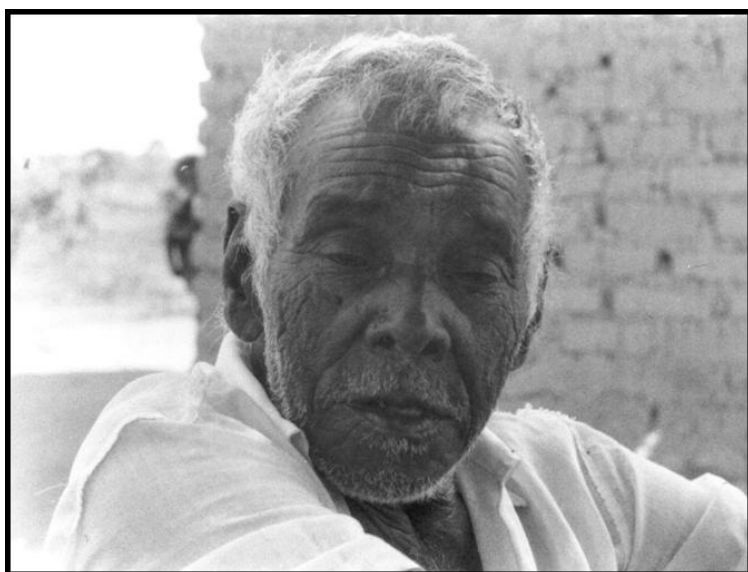
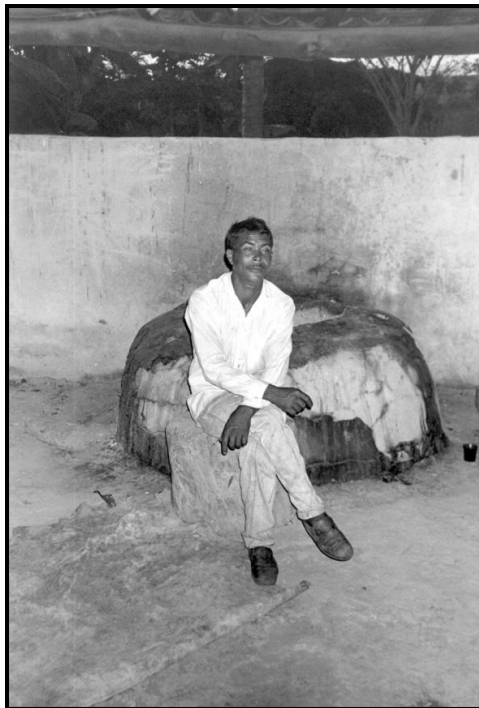
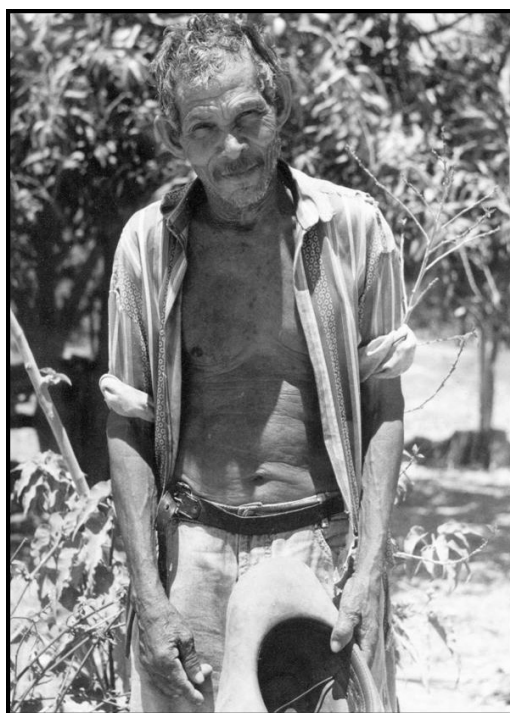
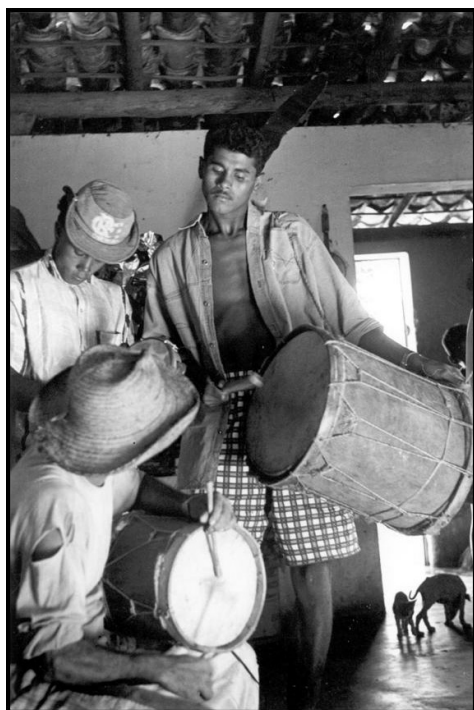
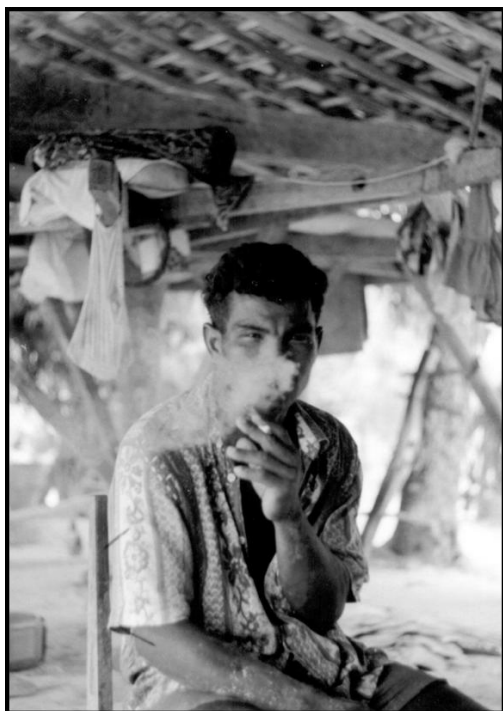
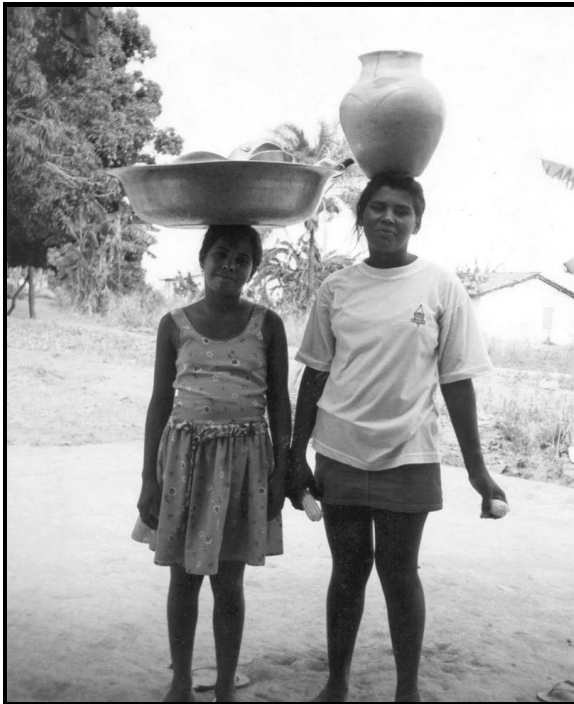
MONTEIRO, John. **Tupis, Tapuias e historiadores**: estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. Tese (Livre-Docência)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

SAMPAIO, Theodoro. Os Kraôs do rio Preto no estado da Bahia. **Revista do Instituto Histórico-Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 75, n. 125, p. 145-207, 1912.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. **Relatório sobre o município de Correntina**: Programa UFBA em Campo. Salvador: Pró-Reitoria de Extensão, 1997.

[5] Elaboro a metáfora da "gastação" dos índios implicada na gestação do Brasil, a partir de uma deliberada apropriação simbólica da famosa narrativa do padre José de Anchieta sobre o processo de quase-extermínio dos povos Tupi do litoral sul-americano, entre meados do século XVI e inícios do século XVII: "A gente que de 20 anos a esta parte é gastada nesta Baía, parece coisa, que se não pode crêr; porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais e tão pouco tempo; porque nas 14 igrejas, que os padres tiveram, se juntaram 40.000 almas, estas por conta, e ainda passaram delas com a gente, com que depois se forneceram, das quais se agora as três igrejas que há tiverem 3.500 almas será muita". (ANCHIETA, 1988 apud MONTEIRO, 2001, p. 63)

CARTA ETHNOGRAPHICA DOS POVOS DA FAMILIA GÊ OU GRAN

Fonte: SAMPAIO, Theodoro. Os Kraôs do rio Preto no estado da Bahia. **Revista do Instituto Histórico-Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 75, n. 125, p. 145-221, 1912.

Colofão

Formato	17 x 24 cm
Tipologia	Lapidary333 BT
Papel	75 g/m^2 (miolo) Cartão Supremo 250 g/m^2 (capa)
Impressão	Reprografia EDUFBA (miolo) Cartograf Gráfica e Editora (capa e acabamento)
Tiragem	400 exemplares